مابعد نوآبادیات

اردو کے تناظر میں

ناصر عباس نیّر

اوکسفرڈ

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس یونیورسٹی آف اوکسفرڈ کا ایک شعبہ ہے۔ یہ دنیا بھر میں
درج ذیل مقامات سے بذریعہ اشاعت کتب تحقیق، علم وفضیلت اور تعلیم میں اعلیٰ معیار کے
مقاصد کے فروغ میں یونیورسٹی کی معاونت کرتا ہے:

اوکسفرڈ نیویورک
اوکلینڈ کیپ ٹاؤن دارالسلام ہونگ کونگ کراچی
کوالالمپور میڈرڈ میلبرن میکسیکوسٹی نیروبی
نیو دہلی شنگھائی تائپی ٹورونٹو

درج ذیل ممالک میں اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس کے دفاتر ہیں:
ارجنٹائن آسٹریا برازیل چلی چیک ریپبلک فرانس یونان
گوئٹے مالا ہنگری اٹلی جاپان پولینڈ پرتگال سنگاپور
جنوبی کوریا سوئٹزرلینڈ ترکی یوکرین ویتنام

Oxford برطانیہ اور چند دیگر ممالک میں اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس کا رجسٹرڈ ٹریڈ مارک ہے۔

پاکستان میں اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس سے شائع ہوئی۔

پہلی اشاعت ۲۰۱۳ء

ISBN 978-0-19-906532-5

پاکستان میں دی ٹائمز پریس، کراچی میں طبع ہوئی۔
امینہ سید نے اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس
نمبر ۳۸، سیکٹر ۱۵، کورنگی انڈسٹریل ایریا، پی او بکس نمبر ۸۲۱۴،
کراچی۔ ۷۴۹۰۰، پاکستان سے شائع کی۔

ابا جی کے نام

فہرست

پیش لفظ .... ح

۱۔ مابعدنوآبادیات: حدود اور امتیازات ۱

۲۔ علم اور طاقت: نوآبادیاتی سیاق میں ۲۸

۳۔ یورپ بطور کبیری بیانیہ ۵۶

۴۔ زبان: نوآبادیاتی سیاق اور لسانی استعماریت ۸۰

۵۔ ولیم جونز: ایشیا بطور تحریری زبان ۹۹

۶۔ ہندوستانی کا ''ضمیمہ'': گل کرسٹ کی لسانی خدمات ۱۱۸

۷۔ محمد حسین آزاد کے لسانی تصورات ۱۳۸

۸۔ انجمن اشاعتِ علوم مفیدہ پنجاب: مابعدنوآبادیاتی تناظر ۱۵۶

کتابیات ۱۹۲

پیش لفظ

میری سات سالہ بیٹی مجھ سے پوچھتی ہے: ''ابو آپ نے یہ کتاب کیوں لکھی؟'' میں ایک لمبی ہونہہ کرتے ہوئے موزوں جواب تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہوں، مگر کامیاب نہیں ہوتا۔ مجھے یہ اعتراف کرنے میں باک نہیں کہ میں اس کے سامنے گنگ ہو جاتا ہوں۔ اس لیے نہیں کہ میرے پاس اس کے سوال کے جواب میں کچھ کہنے کو نہیں۔ میرے ذہن میں کئی باتیں آتی ہیں: اس موضوع پر اردو میں کوئی کتاب موجود نہیں تھی؛ یہ حد درجہ اہم موضوع ہے، مگر اردو میں اسے اب تک نظر انداز کیا گیا ہے؛ وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب باتیں بڑی حد تک درست ہونے کے باوجود اس کے سوال کا موزوں جواب نہیں ہیں۔ وہ اپنے تناظر میں سوال کرتی ہے جو زندگی کے ہر لمحے کو حیرت سے اور حقیقی، غیر معمولی ولولے سے برتنے سے عبارت ہے۔ اس کے پاس ابھی اپنے مافی الضمیر کو زبان کی تمام نزاکتوں کے ساتھ ظاہر کرنے کا ہنر نہیں، مگر مجھے تجربے سے معلوم ہے کہ اس کے لیے کوئی سرگرمی اسی وقت بامعنی ہے جب وہ حیرت اور ایک طرح کے جبلی جوش سے ہم کنار ہو۔ وہ مجھ سے یہ سوال کرتی ہے کہ کیا کتاب لکھنے کی سرگرمی اسی مفہوم میں بامعنی ہے کہ نہیں؟

بچپن جس تیزی سے گزرتا ہے، بچپن کی معصوم حیرتیں اس سے کہیں زیادہ تیزی سے آدمی سے رخصت ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ زندگی کے اکثر اعمال، مشاغل، مصروفیات اور سرگرمیاں محض عادت میں بدل جاتی ہیں۔لکھنا، زندگی کے اس ڈھب کے خلاف مسلسل احتجاج ہے۔ ہم صفحے سیاہ کر کے دنیا کو اور شاید اس سے زیادہ خود کو باور کرانا چاہتے ہیں کہ ہمیں محض عادتاً زندگی بسر کرنا قبول نہیں۔ ہم بچپن کو اپنی زندگی کے سب سے سنہرے دور کے طور پر اپنی روح میں زندہ رکھنے اور دنیا کے شدائد کے مقابلے میں اسے ڈھال کے طور پر کام میں لانے کے باوجود، اسے واپس نہیں لا سکتے، خواہ ہمارے پاس دنیا کے عظیم ترین شاعر کا تخیل ہی کیوں موجود نہ ہو۔ ہم جسے واپس نہیں لا سکتے اور جس کی کمی سے ہماری روحیں اداس رہتی ہیں، اسے ہم کئی پیرایوں میں خلق کرتے ہیں۔ ہم کسی جنت گم گشتہ کو واپس لانے سے قاصر ہیں، مگر اس معنی کی بنیاد پر نئی جنت خلق کرنے کی استعداد ضرور رکھتے ہیں، جسے ہم نے گم گشتہ جنتوں کے تجربے کے دوران اخذ کیا تھا۔ تاہم ضروری نہیں کہ ہر بار ہم اپنی نئی جنت تخلیق کرنے کے لیے اپنے پرانے تجربوں اور ان سے ماخوذ معانی پر

انحصار کریں۔ ماجرا یہ ہے کہ معنی کی ایک صورت اگر ساختیاتی ہے تو دوسری وجودیاتی ہے۔ ساختیاتی صورت میں معنی تخلیق کو مخصوص رنگ ڈھنگ دیتا ہے جب کہ وجودیاتی معنی تخلیق کو اپنے رنگ و آہنگ کی تلاش کی آزادی دیتا ہے۔ لہٰذا اب میں اپنی بیٹی کے سوال کا موزوں جواب دینے کے قابل ہوں۔ میں نے یہ کتاب معنی کی تخلیق کے اسی پر اسرار جذبے کے تحت لکھی ہے جس کا نہایت شدید اور اتنا ہی حقیقی تجربہ ہم اوّل اوّل بچپن میں کرتے ہیں یا پھر عشق میں۔ دوسرے لفظوں میں اس کتاب کی تصنیف کا محرک کسی قسم کے صلے کا لالچ ہرگز نہیں تھا۔

ایک علمی (اگر اسے علمی کہا جا سکے) نوعیت کی کتاب سے متعلق اس نوع کی تمہید شاید آپ کو عجیب لگے، مگر یہ حقیقت ہے کہ اس کی تصنیف کا سب سے بڑا محرک ان معانی کی تلاش ہے جو ہمارے نوآبادیاتی ماضی کی غیر تسلی بخش تعبیروں میں کہیں گم ہو گئے ہیں۔ ہم نے (اردو زبان و ادب سے وابستہ) اپنے نوآبادیاتی ماضی کو عام طور پر بے رحم فطرت کا ایک عمل سمجھا ہے اور اسے قبول کیا ہے۔ تاریخ میں بے رحمی کی کئی مثالیں ملتی ہیں، مگر وہ فطرت کی بے رحمی سے قطعی مختلف ہوتی ہیں۔ تاریخ ایک انسانی تشکیل ہے، جس میں طاقت کے رشتے بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ اس طبقے کو اجارہ حاصل ہوتا ہے جو طاقت کی نئی نئی صورتیں خلق کر سکتا اور انھیں سماجی عرصے میں پھیلا سکتا ہے اور وہ طبقہ یا سماج جو طاقت خلق کرنے کے بجائے طاقت کا ہدف یا اس کا صارف ہوتا ہے اور اپنی اس حیثیت پر قناعت کر کے کسی دوسرے ممکن کی تلاش سے ہاتھ کھینچ لیتا ہے، اسے تاریخ سازی پر اور اپنی تقدیر پر کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ تاہم جب سماج میں طاقت کا کھیل کھیلا جا رہا ہوتا ہے تو طاقت پر اجارہ رکھنے والے اور طاقت کے ہدف یا صارف بننے والے طبقے کے پاس عمل کے کئی امکانات ہوتے ہیں۔ کسی ایک امکان کو اختیار کرنے کے نتیجے ہی میں خاص طرز کی تاریخی صورتِ حال جنم لیتی ہے۔ اس کتاب میں اسی اصول کو بنیاد بنا کر چند مطالعات کیے گئے ہیں۔

مجھے یہ ہرگز دعویٰ نہیں کہ میں نے زیرِ نظر کتاب میں برصغیر میں نوآبادیات کی تاریخ لکھی ہے۔ میرا مدعا تو اس عمل (پراسس) کو سمجھنا تھا جو نوآبادیاتی تاریخ (جس میں نوآبادکار اور مقامی لوگ دونوں شریک ہوتے ہیں) کی تہ میں کارفرما رہا ہے اور جس کے اثرات بدلی ہوئی شکلوں کے ساتھ آج بھی کہیں نہ کہیں موجود ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کتاب میں معانی کی اس ساخت کی تلاش اور تعبیر کی کوشش کی گئی ہے جو گزشتہ دو صدیوں میں نوآبادیاتی صورتِ حال کے ہاتھوں وجود میں آئی ہے اور جس نے اردو زبان کی اساسی فکر اور اردو ادب کی شعریات کی تشکیل میں کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ میں اس کوشش میں کتنا کام یاب ہوا

ہوں، اس کا فیصلہ اہلِ نظر کریں گے۔

مجھے اعتراف ہے کہ یہ مطالعات ایک بڑے مطالعے کا محض ایک حصہ ہیں۔ انھیں جاری رکھنے کا ارادہ ہے۔

میں اپنے کرم فرماؤں ڈاکٹر ہانس ہرڈر، ڈاکٹر کرسٹینا اوسٹر ہیلڈ، ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر شافع قدوائی، اپنے عزیز دوستوں ڈاکٹر سعید بھٹا، شناور اسحاق، ڈاکٹر خالد سنجرانی، محمد نعیم اور طاہرہ کا ممنون ہوں جن سے اس موضوع پر اکثر بحث و گفتگو ہوئی اور اس کے نتیجے میں کئی نئے نکات سوجھے۔ جناب عمیر لودھی کا خاص طور پر ممنون ہوں جنھوں نے کتاب کی اشاعت کے مراحل حسن و خوبی سے انجام تک پہنچائے۔

میرے لیے یہ بات ایک اعزاز سے کم نہیں کہ یہ کتاب اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس سے شائع ہو رہی ہے۔ میں اس عظیم الشان ادارے کی انتظامیہ کا تہِ دل سے ممنون ہوں۔

۳ر اگست ۲۰۱۲ء

ناصر عباس نیّر
پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج
لاہور

مابعد نوآبادیات: حدود اور امتیازات

آخر مابعد نوآبادیاتی مطالعہ ہی کیوں؟

اس سوال کے کئی رُخ ہیں جنھیں زیرِ بحث لایا جانا ضروری ہے۔ صرف اس لیے نہیں کہ اس طرزِ مطالعہ کی اہمیت اور جواز سے متعلق شبہات رفع کیے جا سکیں؛ محض اس لیے بھی نہیں کہ تعبیر و تجزیے کی اس نہج کو اختیار کرنے کے مقاصد کی نوعیّت ــــ خالص علمی و اکیڈمک، تنقیدی، ثقافتی، سیاسی یا کچھ اور ــــ واضح کی جا سکے، بلکہ اس لیے بھی کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کی قسموں، دائرہ عمل اور طریقِ کار کی وضاحت بھی کی جا سکے۔

اس سوال کا ایک رخ یہ ہے کہ صرف مابعد نوآبادیات ہی کیوں؟ ۱۸ویں تا ۲۰ویں صدی کے برطانوی و فرانسیسی مقبوضات کی عمومی، ثقافتی اور ادبی صورتِ حال کے مطالعے کے لیے کوئی دوسری اصطلاح کیوں نہیں؟ ۱۸۰۰ء میں یورپی طاقتوں نے زمین کے ۵۵ فی صد حصّے پر قبضے کا دعویٰ کیا، جو حقیقتاً ۳۰ فی صد تھا۔ ۱۸۷۸ء تک کرّہ ارض کی پوری انسانی آبادی کا ۶۷ فی صد، یورپی ممالک کے قبضے میں چلا گیا اور ۱۹۱۴ء تک ۲۰۴۰۰۰۰ مربع میل کے رقبے پر مغربی ممالک کے پرچم لہرا رہے تھے، جو کُل زمین کا ۸۵ فی صد تھا۔[1] لہٰذا سابق مقبوضات یا نوآبادیوں کے ثقافتی مطالعے کے لیے یورپی عہد، وکٹورین عہد، عہدِ انگلشیہ یا فرانسیسی و ہسپانوی عہد کی اصطلاحات کیوں نہیں؟ ہر چند یورپیوں نے اپنی نوآبادیوں کے تاریخی ادوار کی تقسیم نسلی بنیادوں پر کی ہے۔ مثلاً ہندوستان کی تاریخ کو ہندو، مغل مسلم اور انگریزی/ برطانوی ادوار کا نام دیا ہے، مگر تاریخ کو نسلی بنیاد پر سمجھنے میں وہی خطرات ہیں، جو شخصی بنیاد پر مطالعہ تاریخ میں درپیش ہوتے ہیں۔ یعنی ایک نسل، اس کے انتظامی، معاشی، تعلیمی اداروں، سیاسی نظریات اور ثقافتی سرگرمیوں کی رُوداد بیان کی جاتی ہے، بالکل ایسے ہی، جیسے ایک بادشاہ کی سوانح عمری، کسی مُلک کی تاریخ کے مترادف سمجھی جاتی ہے۔ اس طرز کے مطالعات میں یہ التباس، ایک اصول کا درجہ اختیار کر جاتا ہے کہ بادشاہ کی ذات اور ایک نسل، کسی خطّے کی تاریخ کا مرکزی تنظیمی اصول ہے اور اس کی مدد سے تاریخ کے وسیع، متنوع اور پیچیدہ عمل کی تسلی بخش وضاحت کی جا سکتی ہے۔ یہ اُصول کے بجائے، التباس اس لیے ہے کہ تاریخ صرف شاہوں کے فرامین، فتوحات، مہم جوئیوں، درباری سرگرمیوں، درباروں میں پرورش پاتی سازشوں اور ان کے قلع قمع کی

کام یاب یا ناکام کوششوں؛ عشرت گاہوں اور نوازشات کا احوال ہے نہ ایک نسل کی سیاسی تدبیروں، انتظامی مشینری، تعلیمی وثقافتی اصلاحات کا بیانیہ ہے۔ تاریخ کے عمل میں وہ سب افراد، آبادیاں، ادارے، سرگرمیاں بھی شریک ہوتی ہیں، جو بادشاہوں کے فرامین سے لے کر، نسلی تفاخر میں مبتلا کسی قوم کی سیاسی تدبیروں کا نشانہ ہوتی ہیں، لہٰذا تاریخ کا واحد تنظیمی اصول مقتدر طبقہ نہیں اور نہ ہی فقط محکوم طبقے کو تاریخ کے نظم ونسق کا ذمے دار قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایک طبقہ خواہ کتنا ہی بااختیار ہو یا کتنا ہی بے بس ہو، تاریخ سازی کے ہشت پہلو مظہر پر حاوی ہونے کا دعوے دار نہیں ہوسکتا۔ تاریخ کو صاحبانِ اقتدار کے زاویے سے بیان کرنا جتنا گم راہ کن ہے، اُتنا ہی غلط صاحبانِ بے اختیار کے زاویے سے تاریخ کو پیش کرنا ہے۔ آج کل تاریخ کے sub-altern مطالعات کی حیثیت ردِّعمل کی ہے۔ یہ مطالعۂ تاریخ کا نیا طریقِ کار نہیں، پرانے طریق کار (طبقاتی) کو اُلٹ دینے سے عبارت ہے۔ تاریخ، اعمال، وظائف، سرگرمیوں اور اثرات سے عبارت ہے۔ طبقات اور اشخاص کی پہچان ان کی عمل کی قوت واختیار اور ردِّعمل کی نوعیت وسمت، اثر اندازی کی صلاحیت اور اثر پذیری کی کیفیت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ بلاشبہ تاریخ میں ہم کچھ اشخاص (حمورابی، چندر گپت موریہ، سکندر، دارا، حضرت عمرؓ، اکبراعظم، نپولین، مسولینی، ہٹلر، چرچل) کی امتیازی پہچان رکھتے ہیں۔ اسی طرح کچھ طبقات (کاہن، پادری، بادشاہ، ملاّ، جاگیردار، سرمایہ دار) کو بھی نشان زد کر سکتے ہیں۔ کچھ نسلیں (مصری، یونانی، ہندستانی، عرب، انگریز، افریقی) بھی تاریخ کے صفحات اور ہمارے تاریخی حافظے میں جداگانہ شناخت رکھتی ہیں، مگر شناخت کی بُنیاد وہی عمل کی قوّت واختیار، عمل کی قلم رَو، اختیار کے استعمال کی تدبیر اور تدبیر کے اثرات ونتائج ہیں۔ چنانچہ جب تاریخ کو شخص، طبقے یا نسل کی بنیاد پر سمجھا اور لکھا جاتا ہے تو ہیرو، سُورما، طبقاتی عظمت وغرور، نسلی تفاخر کی کہانی وجود میں آجاتی ہے؛ تاریخ کا ہشت پہلو مظہر نظر انداز ہو جاتا ہے۔ حالاں کہ یہی مظہر شخص کو ہیرو، طبقے کو عظمت اور نسل کو تفاخر سے ہم کنار کرتا ہے۔ اس مظہر سے باہر اور الگ محکومیت واستحصال اور ان کی طبعی، نفسیاتی اور آئیڈیالوجیکل صورتوں کا بھی وجود نہیں ہوتا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ کی کوئی ایسی ریاضیاتی ساخت نہیں ہوتی، جسے ہم پوری انسانی تاریخ میں دریافت کر سکیں اور اس میں کارفرما دیکھ سکیں۔ تاریخ کا ہشت پہلو مظہر مختلف زمانوں اور مختلف قوموں میں مختلف اور منفرد انداز میں ظہور کرتا ہے۔ مابعد نوآبادیات تاریخی عمل کے اسی ''مختلف اور منفرد ظہور'' کے انکشاف کو اپنا مطمحِ نظر بناتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اوّلاً یہ تسلیم کرتا ہے کہ نوآبادیات ایک ایسا تاریخی عہد ہے جو محض یورپی نسل کی ایشیائی وافریقی اقوام پر سیاسی حکمرانی کا عہد نہیں ہے۔ اسے ایشیائی و

افریقی قوموں کی فقط محکومیت واستحصال سے بھی عبارت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ یعنی اس تاریخی عہد کی ہشت پہلوئی حقیقت کو محض ایک نسل کی سیاسی برتری اور دوسری کی سیاسی غلامی سے گرفت میں نہیں لیا جا سکتا۔ یہ دو زاویے ''ہشت پہلوئی حقیقت'' کے دو پہلوؤں کی طرف اشارہ ضرور کرتے ہیں مگر صرف انھی دو زاویوں پر اصرار سے نوآبادیاتی تاریخ کے آئس برگ کا صرف وہی حصہ نشان زد ہوگا جو پہلے ہی باہر اور دُور سے نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ آئس برگ کے اوجھل، بھاری بھرکم وجود کو جس سے اکثر سابق نوآبادیاتی اقوام کی کمر اب تک دُہری چلی آتی ہے، ساحل پر کھینچ لانے کی کوشش کرتا ہے۔ اتنی بھاری ذمے داری قبول کرنے والے کی ہمّت داد طلب ہے!!

مابعد نوآبادیات کیوں؟ — اس سوال کا دوسرا رُخ یہ ہے کہ بعض کے نزدیک ابھی نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ نہیں ہوا، اس نے اپنا چولا بدلا ہے۔ اگرچہ ۱۹۷۰ء کی دہائی میں تمام ممالک یورپی استعمار کے شکنجے سے آزاد کردیے گئے یا وہ آزادی حاصل کرنے میں کام یاب ہوگئے تھے، مگر دوسری جنگِ عظیم کے بعد امریکا اور (سابق) سوویت یونین دو بڑی عالمی قوتوں کے طور پر اُبھرے (امریکا خاص طور پر) جنھوں نے نوآبادیاتی نظام کی ایک نئی صورت متعارف کروائی۔ عسکری، سفارتی، سیاسی مداخلت کے ایک نئے سلسلے کی بنیاد رکھی۔ سوویت یونین کے خاتمے کے بعد امریکا نے واحد عالمی طاقت کا ''منصب'' سنبھالا، جسے تاحال کوئی مُلک امریکا سے نہیں چھین سکا۔ امریکا اپنی ''منصبی'' ذمے داریوں کے شعور کے تحت تیسری دنیا (جو دراصل ۱۹۵۲ء کے بعد ان ممالک کی نئی شناخت تھی جو پہلی دنیا یعنی سرمایہ دار ممالک اور دوسری دنیا یعنی اشتراکی ممالک میں شامل نہیں تھے) میں مداخلت کرتا اور ان ممالک (مسلمان ممالک خاص طور پر) کی فیصلہ سازی کی قوت کو شدید ضعف پہنچاتا یا اسے اپنے ہاتھ میں، براہِ راست یا بالواسطہ، لیتا ہے۔ عراق، افغانستان اور پاکستان اس امر کی کلاسیک مثال ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعات کو غیر ضروری اور قبل از وقت قرار دینے والے اس بظاہر قوی دلیل کے علاوہ یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ ایشیا وافریقا کے ممالک نے استعمار سے سیاسی و انتظامی آزادی تو حاصل کر لی، مگر ثقافتی آزادی نہیں۔ ان ملکوں میں مقامی حکمران تو آگئے، نئے یا اصلاح شدہ انتظامی ادارے بھی وجود میں لائے گئے، مگر انگریزی، فرانسیسی یا ہسپانوی کا غلبہ بدستور ہے: یورپی طرزِ زندگی، لباس، خوراک، طرزِ تعمیر، فنون، نظریات کو اُسی غیر تنقیدی نظر سے قبول کرنے کا رویّہ عام ہے، جو نوآبادیاتی عہد میں تھا۔ یہ تصوّر بھی عام ہے کہ مقامی حکمران مقامی آبادی کے نمائندہ ہونے کا ڈھونگ رچاتے ہیں۔ اصل میں وہ نئے استعمار کے نمائندہ ہیں، ان کے ڈھونگ رچانے کی غیر معمولی صلاحیت مقامی آبادی

میں انھیں قابلِ قبول بناتی اور نئے استعمار کی اشیرباد سے سرفراز کرتی ہے — علاوہ ازیں قومی تشخص اور ثقافتی وجود کو جو کاری زخم نوآبادیات نے لگائے تھے، ان سے اب تک خون رس رہا ہے۔ کہیں تو یہ زخم ناسور بن گئے ہیں۔ طرفہ تماشا یہ کہ زخموں کو مندمل کرنے کا چارہ نہیں کیا جاتا۔ اگر کیا جاتا ہے تو نیم دلی کے ساتھ، جس سے زخموں پر نمک پاشی ہوتی ہے اور وہ بھی نہایت بھونڈے انداز میں۔ پاکستان کا نظامِ تعلیم اس کی ''روشن مثال'' ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعات کے بے محل ہونے سے متعلق یہ دونوں دلیلیں بہ ظاہر قوی ہیں اور یہ باور کرانے کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ نوآبادیات کا طوق اس قدر بھاری ہے کہ ہم اپنی گردنیں سیدھی کر کے نہ کھڑے ہو سکتے نہ ''مابعد نوآبادیاتی عہد'' کو آزاد ذہن کے ساتھ دیکھ اور جانچ سکتے ہیں۔ مگر کیا واقعی؟

یہ دونوں دلیلیں واقعے اور اس کے اثرات کو خلط ملط کرنے کا نتیجہ ہیں۔ نوآبادیات ایک تاریخی واقعہ تھا جو اپنے انجام کو پہنچ چکا ہے۔ اس کے اثرات یقیناً موجود ہیں، مگر کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اب جو کچھ ہے، وہ اس واقعے کے اثرات ہیں؟ ہم اپنی دگرگوں صورتِ حال کے ہر ہر پہلو کو نوآبادیات کی خون آشامی کا نتیجہ قرار دے سکتے ہیں؟ نیز کیا نوآبادیاتی نظام کے اثرات کی موجودگی، خود اس نظام کی موجودگی کے مترادف ہے؟ کیا سیلاب کی تباہ کاریوں کا جابجا نظر آنا، فصلوں کا ملیامیٹ، درختوں کا ٹنڈ منڈ دکھائی دینا، گھروں کا مسمار ہونا اور انسانوں کا بے گھر ہونا، سیلابی ریلے کے تا حال پُرخروش ہونے کے مترادف ہیں یا سیلاب کی تباہ کاریوں سے مقامی آبادی کے نمٹ نہ سکنے کی صلاحیت کا چیختا چنگھاڑتا اعلان ہیں؟ یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ نوآبادیات نے مقامی آبادی کو باہر ہی سے نہیں، اندر سے بھی اتنے زخم پہنچائے ہوں کہ اپنے ہی مسمار گھر کی تعمیرِ نو محال ہوئی ہو، مگر اس صورت میں بھی یہ ماننا ہی پڑے گا کہ نوآبادیات کا خاتمہ ہو چکا ہے اور اب ہمارا معاملہ اس کے بعد کے عہد سے ہے۔ نئے عہد میں سانس لینے کی بنا پر ہم گزرے عہد سے ایک ایسے فاصلے پر ہیں کہ اسے معروضیت اور بے تعصبی کے ساتھ مطالعے کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔ نوآبادیات کی روح کو سمجھنے کے بعد ہی ہم اس کے مابعد اثرات کی نوعیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگا سکتے ہیں۔

واقعے اور اس کے اثرات کو خلط ملط کرنے کا ایک سبب وہ تاریخی نسیان بھی ہے، سابق نوآبادیاتی ممالک جس کا عام طور پر شکار رہے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد میں محکوم ملکوں کی تاریخ کو مسخ کرنے کے لیے آئیڈیالوجیکل طریقے اختیار کیے گئے، مگر ان کا اثر وہی ہوا جو نفسی تشدد کے نتیجے میں کسی شخص کے حافظے پر ہوتا ہے اور وہ واقعات کو الگ الگ کر کے دیکھنے کی صلاحیت کھو بیٹھتا ہے۔ اسے اصطلاح میں episodic amnesia کہتے ہیں۔ اسے تاریخی نسیان کہہ سکتے ہیں۔ اکثر سابق نوآبادیاتی اور موجودہ آزاد ممالک میں

اپنی تاریخ کے ادوار کو الگ الگ نہ کرنے، مابعد نوآبادیات کو نوآبادیات قرار دینے کی جس روش کا مظاہرہ ہوتا ہے، وہ تاریخی نسیان ہی ہے — تاریخی نسیان کی موجودگی نوآبادیاتی آئیڈیالوجیکل تشدد کے گہرے اثرات کی نشان دہی تو کرتی ہے، مگر ساتھ ہی ہمارے تاریخی و ثقافتی وجود پر لگے زخموں کے سلسلے میں ہماری شدید بے حسی کا مظہر بھی ہے۔ یہی نہیں، یہ ایک نفسیاتی فرار بھی ہے، اپنی صورتِ حال کی ذمے داری ان قوتوں پر ڈالنے کی کوشش ہے، جو باہر ایک مادی حقیقت کے طور پر کم اور ہمارے اندر ایک طاقت ور نفسیاتی وجود کے طور پر زیادہ کارفرما ہیں۔ لہٰذا تاریخی نسیان کے آس پاس گہرا خوف بھی موجود ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعات کی اہمیت پر اُنگلی اٹھانے والوں کا مؤقف یہ بھی ہے کہ ان کے ذریعے اپنی تاریخ میں یورپ کو مرکزی حیثیت دینے کی خواہ مخواہ کوشش کی جاتی ہے۔ اس موقف میں خود تردیدی کے عناصر ہیں۔ اوّل یہ کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ نہیں، تاریخی نسیان یورپ کی مرکزیت پر اصرار کرتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کی بنیاد ہی ''یورپی مرکزیت'' کے تصور کی نفی پر ہے۔ نوآبادیات کا قیام بڑی حد تک یورپ یا مغرب کی مرکزیت کے قیام، انجذاب اور استحکام کا مرہونِ منت تھا۔ یورپ یا مغرب کا علم، نظامِ حکمرانی، تعلیمی تصورات، ثقافتی رسوم مثالیہ اور آفاقی قرار دیے گئے تھے اور نوآبادیوں میں انھیں پھیلانے اور رائج کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ چوں کہ یہ کوششیں اُس تاریخی عمل کے بغیر تھیں، جس نے مغرب کے مثالیہ اور آفاقی اقدار کو جنم دیا تھا، اس لیے نہ ان کا انجذاب کامل ہوا نہ انھیں حقیقی استحکام حاصل ہوا۔ اگر یہ دونوں باتیں ممکن ہوتیں تو سابق نوآبادیاتی ممالک میں بھی بشر مرکزیت، جدیدیت اور روشن خیالی کے فلسفے اپنی حقیقی رُوح کے ساتھ رائج ہوتے۔ آزادانہ غور و فکر اور تحقیق برائے تخلیقِ علم کی روایت وجود میں آتی اور یہ ممالک بھی طبعی، سماجی اور تنقیدی سماجی سائنسوں کی عالمی روایت میں حصہ ڈالتے۔ فی الوقت تو یہ ممالک علوم کے صارف ہیں۔ اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ان ملکوں میں مذکورہ فلسفے اور سائنسوں کو طرح طرح کے شبہات اور مزاحمت کا سامنا ہے اور ان کے علم برداروں کو علمی اشرافیہ قرار دینے کے باوجود، سماجی عمل میں حاشیے پر دھکیلا جاتا ہے۔ شبہات اور مزاحمت میں مرکزی نکتہ، ان فلسفوں اور سائنسوں کا یورپی/مغربی سمجھا جانا ہے۔ بشر مرکزیت اور جدیدیت سے ماخوذ و مستنیر ہر علم و نظریے کو مردود قرار دینے کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ مغربی ہے۔ ان کے علمیاتی و وجودیاتی سوالات کو اوّل تو زیرِ بحث نہیں لایا جاتا اور اگر کوئی اس کے لیے کمر کستا بھی ہے تو ان سوالات کو مغربی ثابت کر کے، ان کی گردن مروڑنے کے لیے! سابق نوآبادیاتی ممالک میں اس ''شبہ پسند ذہنیت'' کے فروغ پانے کا باعث یہ ہے کہ یہاں جدیدیت اور روشن خیالی کا

تعارف نوآبادیاتی صورتِ حال میں ہوا۔ اس میں ایک طرف جدیدیت کو یورپی مظہر کے طور پر پیش کیا گیا، اس کی حقیقی انسانی قدر پر یورپ کا انمٹ ٹھپہ لگایا گیا اور دوسری طرف محکوم ملکوں میں یورپ/مغرب سے سیاسی وجوہ سے جس عام نفرت نے جنم لیا اس کی زد پر یہ فلسفے اور سائنسیں بھی آئیں۔

''یورپی مرکزیت'' خاصا پیچیدہ مگر کثیر المقاصد تصور ہے۔ یہ جدید انسانی فکر کی اصل، نشو ونما اور فروغ کے علمیاتی اور ابلاغی وسائل پر یورپ کے کُلی اجارے کو تسلیم کرنے سے عبارت ہے۔ اس تصور کی مدد سے یورپ نے کئی سیاسی اور ثقافتی مقاصد حاصل کیے ہیں۔ وہ نوآبادیاتی ممالک میں علوم کے میدان میں اپنی دھاک بٹھانے میں کام یاب ہوا، جس کا اسے سیاسی فائدہ ہوا ہے۔ عام معنوں میں سیاسی فائدہ نہیں جو طاقت، برتری اور حاکمیت کے حصول اور ان کے نفاذ سے عبارت ہوتا ہے۔ یہ سیاسی فائدہ تو محض عسکری طاقت و انتظامی اختیارات کے ذریعے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ یورپی مرکزیت کے ذریعے، مغرب کو گہرا سیاسی فائدہ یہ ہوا کہ سابق نوآبادیاتی ممالک جدید فلسفوں اور سائنسوں کو یورپی/مغربی سمجھنے کی گم راہی میں مُبتلا ہوئے ہیں۔ ان سے دُور، بے زار اور نفور ہوئے ہیں۔ نتیجتاً علمی بے چارگی، معاشی کم زوری، نفسیاتی ضعف اور ثقافتی پس ماندگی کا شکار ہوئے ہیں۔ اس صورتِ حال کے نتیجے میں مغرب ''ہم'' اور ''وہ'' کی اس ثنویت کو ناقابلِ عبور خلیج میں بدلنے میں کام یاب ہوا ہے، جس کی ابتدا نوآبادیاتی عہد میں ہوئی۔ تاہم واضح رہے کہ ''ہم'' اور ''وہ'' کی خلیج صرف اس مفہوم میں ناقابلِ عبور ہے کہ دونوں میں مساویانہ رشتہ قائم نہیں ہو سکتا، وگرنہ ''ہم'' کے علم، آرٹ، ٹیکنالوجی کا مسلسل بہاؤ ''وہ'' کی طرف رہتا ہے۔ چوں کہ ''وہ'' صارف رہتا ہے اور ہم ''فائق'' اس لیے ''وہ'' پر ''ہم'' کی سیاسی، معاشی اور ثقافتی برتری قائم رہتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ساری صورتِ حال کا تجزیہ پیش کرتا ہے۔ یورپی مرکزیت کے تصور کی کارفرمائی کی سب صورتوں کو طشت ازبام کرتا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی تجزیہ یورپ کو نہیں، کولونیل ازم کو مرکز میں رکھتا ہے۔ یہ درست ہے کہ یورپ نے اسے اختیار کیا، مگر اختیار کرنے کا عمل ایک نئی تمثیل شروع کرنے کی مانند تھا۔ کولونیل ازم ایک نیا ڈراما تھا، جس کا اسکرپٹ یورپ نے لکھا اور جسے کھیلنے کے لیے ایشیا و افریقا کی سرزمین کو منتخب کیا۔ ڈرامے کے مرکزی کردار یورپی تھے، تاہم کچھ معاون اور ضمنی کردار ایشیائی و افریقی تھے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ڈرامے اور اس کے کرداروں کے باہمی رشتوں، واقعات، پلاٹ وغیرہ کا تفصیلی تجزیہ کرتا ہے۔

☆☆

یہ واضح ہے کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کا موضوع نُوآبادیات یا کولونیل ازم ہے۔ بعض لوگ کولونیل ازم کے ساتھ یا اس کی جگہ امپیریل ازم لاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں میں تاریخی رشتہ ہے، مگر دونوں ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہیں۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق امپیریل ازم سے مراد دُور دراز خطّے پر حکمرانی کرنے والے کسی غالب میٹرو پولیٹن مرکز کا عمل، نظریہ اور رویّے ہیں۔ کولونیل ازم جو تقریباً ہمیشہ امپیریل ازم کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ دُور دراز خطّے پر آبادکاری کو مسلط کرنے کا نام ہے''۔[۲] لہٰذا امپیریل ازم کو اس طرز مطالعہ کا موضوع بنانے کا مطلب امپائر قائم کرنے کے عمل، امپائر کی ثقافتی و سیاسی سرگرمیوں یا زیادہ سے زیادہ امپیریل کلچر کا مطالعہ کرنا ہے یا اس سے چند قدم آگے بڑھیں تو امپیریل کلچر اور امپائر میں شامل، اُس کے محکوم ملکوں کے کلچر میں آمیزش و آویزش کی صورتوں کو اُجاگر کیا جا سکتا ہے۔ ان سب صورتوں میں مرکزیت امپائر کو حاصل رہتی ہے، جو سیاسی لغت میں ایک شان دار تصور ہے۔ نوآبادیات امپیریل ازم کا نتیجہ ضرور ہے، مگر اس کے مترادف ہرگز نہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ جہاں امپیریل ازم ہو وہاں لازماً کولونیل ازم بھی ہو۔ امپیریل ازم اپنی محدود سرزمین سے باہر ممکنہ حد تک پاؤں پھیلانے اور وہاں اپنا پرچم لہرانے کی غلبہ پسند خواہش کا نتیجہ ہے۔ امپائر اپنے پایۂ تخت، اپنے میٹرو پولیٹن مرکز کی طاقت اور اختیار کو مسلسل وسعت ضرور دیتی ہے مگر اپنی محکوم آبادیوں سے صرف سیاسی اطاعت کی طالب ہوتی ہے۔ ان کو ثقافتی طور پر مغلوب کرنے کی کوشش عام طور پر نہیں کی جاتی۔ اس کی مثال میں یونانی امپائر، رُومی امپائر، مغل امپائر پیش کی جا سکتی ہیں۔ ان امپائر کے اپنی محکوم آبادیوں پر ثقافتی، لسانی، مذہبی اثرات ضرور مرتب ہوئے اور ان کے نتیجے میں ایک نئی ثقافت، نئی زبان اور مذہبی رواداری کا ایک نیا تصور وجود میں آیا، مگر یہ سب نقل کے اس فطری اُصول کے تحت ہوا جو کلچر کے فروغ کا بُنیادی اُصول ہے۔ اس میں جبر، زبردستی، مسخ کرنے کے وہ عناصر عام طور پر نہیں تھے جو نوآبادیات کا خاصہ ہیں۔ اس بات کو برصغیر میں اسلام اور عیسائیت، اور اردو اور انگریزی کی اشاعت و فروغ کی کہانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔ برصغیر میں اسلام کی اشاعت میں اہم کردار مسلمان صوفیا کا تھا، جب کہ عیسائیت کی تبلیغ عیسائی مشنری اداروں نے کی۔ مسلمان صوفیا، مسلم درباروں سے عام طور پر فاصلے پر رہے، مگر مشنری اداروں کو ایسٹ انڈیا کمپنی کی سرپرستی حاصل رہی۔ صوفیا طاقت کے مراکز سے دُور مگر مشنری ان مراکز سے جُڑے رہے اور ان کے ذریعے تبدیلی مذہب کے لیے شدّت سے کوشاں رہے۔ نتیجتاً صوفیا کے تکیوں اور خانقاہوں میں مذہبی رواداری اور انسانی برادری کا بے مثال مظاہرہ ہوا اور محبت و اخوت کا انوکھا کلچر وجود میں آیا۔ عیسائیت نے فقط مناظروں کو جنم دیا۔ اس طرح اردو، ہند مسلم ثقافتی اشتراک کا

غیر معمولی نمونہ ہے۔ فارسی مغل امپائر کی سرکاری زبان تھی۔ اس کے کھڑی بولی سے اختلاط کا مظہر اردو ہے، جب کہ انگریزی نے ثقافتی اشتراک کے بجائے ثقافتی افتراق اور استحصال کی بنیاد رکھی۔ انگریزی نے خود کو استعماری زبان کے طور پر ہی پیش کیا۔ (تفصیلی بحث کتاب میں شامل آئندہ مقالات میں آئے گی۔)

نوآبادیات میں بھی طاقت اور اختیار کو برابر وسعت دینے کی انمٹ پیاس ہوتی ہے، مگر یہ صرف سیاسی اطاعت پر اکتفا نہیں کرتی۔ یہ محکوم آبادی سے ثقافتی اطاعت شعاری کا تقاضا بھی کرتی ہے۔ چوں کہ یہ تقاضا، سیاسی اطاعت کے مقابلے میں بڑا ہے کہ سیاسی اطاعت میں نئے طرزِ حکمرانی کے خلاف بغاوت نہ کرنے کا عہد ہوتا ہے، جب کہ ثقافتی اطاعت شعاری کا مطالبہ انسانی وجود کے اُن حصّوں کو سرِ تسلیم خم کرنے پر مجبور کرتا ہے، جو صدیوں کے پھیر میں صورت پذیر ہوتے، ایک خاص شکل اختیار کرتے، اس کے تحت زندگی اور کائنات سے رشتوں کا نظام پیدا کرتے، علمی و تخلیقی سرگرمیوں کو خاص سمت دیتے اور اجتماعی شناخت قائم کرتے ہیں اور ایک نئے تصورِ کائنات کی تشکیل کرتے ہیں، اس لیے ثقافتی اطاعت گزاری کی راہ میں متعدد اور پے در پے مشکلات حائل ہوتی ہیں۔ نوآبادیاتی نظام ان ''مشکلات'' کا پیشگی اندازہ کر لیتا ہے، اس لیے انھیں دور کرنے کے ہمہ گیر اقدامات کرتا ہے۔ یہیں سے ایک نئی تاریخی سیاسی صورتِ حال، طاقت کے نئے رشتے، ایک نیا کلچر وجود میں آتے ہیں۔ مابعد نوآبادیات اس صورتِ حال اور اس سے وابستہ ''طاقت کے رشتوں'' کا مطالعہ کرتی ہے۔

سی ایل انس مابعد نوآبادیاتی تجزیے کے مقصود کی وضاحت کے ضمن میں لکھتے ہیں:

> (مابعد نوآبادیات) ثقافتی تبادلے میں طاقت کے رشتوں کی اہمیت اس حد تک تسلیم کرتی ہے، جس حد تک آبادکار اپنی زبان، اپنی ثقافت اور طرزِ عمل کا مجموعہ مسلط کرتا ہے اور جس حد تک محکوم باشندے اس تسلط کے خلاف مزاحمت کرنے، اس سے ہم آہنگ ہونے یا اسے زیر و زبر کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔[۲]

گویا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ثقافتی مطالعے کی ایک قسم ہے، تاہم عمومی، توضیحی، ثقافتی مطالعات سے اس کا امتیاز یہ ہے کہ یہ ''مرکوز اور پابند'' مطالعہ ہے۔ عمومی ثقافتی مطالعے میں کسی ثقافت کے اساسی عناصر اور امتیازی خصوصیات کی وضاحت کر دی جاتی ہے، جب کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس نوع کی تعارفی و توضیحی مطالعاتی سرگرمی سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ یہ نوآبادیاتی تاریخ کے واقعات، سنین، اداروں، احکامات، بغاوتوں، مفاہمتوں، تحریکوں، تدبیروں کا مستند بیانیہ مرتب کرنے تک محدود نہیں رہتا۔ بلاشبہ اس مستند بیانیے کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے مگر اس پر اکتفا نہیں کرتا۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، نوآبادیاتی تاریخ کے مستند بیانوں

کی اہمیت اس شرط کے ساتھ تسلیم کرتا ہے کہ یہ بیانیے ثقافتی مطالعے کے مسالے کا کام دے سکیں، طاقت کے رشتوں کو سمجھنے کی بُنیاد بن سکیں۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعے اور سادہ توضیحی ثقافتی مطالعے میں کم و بیش وہی فرق ہے جو تنقید کے تشریحی اور تعبیری انداز میں ہے۔ شرح، کسی متن کے بنیادی مفہوم تک پہنچنے اور اسے الم نشرح کرنے تک محدود ہوتی ہے۔ متن کسی خاص مفہوم کا حامل کیوں ہے اور کس قوت (لسانی، فنی، روایاتی) یا کس تناظر (سیاسی، ثقافتی، کلامیاتی، آئیڈیالوجیکل) نے اس مفہوم کی تشکیل کی اور اس مفہوم کے متن کی صنفی روایت اور اس سے باہر کیا مضمرات ہیں، ان سوالوں کا جواب شرح نہیں دیتی اور اس لیے نہیں دیتی کہ وہ اپنے وجودیاتی منطقے میں ان سوالوں کی دستک سننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لہٰذا شرح سے متن کے بنیادی مفہوم کی وضاحت کے علاوہ توقع باندھنا ہی بے جا ہے۔ بالکل یہی صورت توضیحی ثقافتی مطالعے کی ہوتی ہے — متن سے متعلق مذکورہ سوالوں کے جواب کی ذمے داری، تعبیری تنقید اپنے کاندھوں پر لیتی ہے۔ چوں کہ یہ سوال ادبی متن کو اُن قوتوں اور تناظرات سے وابستہ کرتے ہیں جو مضمر حالت میں متن ہی میں موجود ہوتے اور متن کے مفہومیاتی وجود کے اجزائے ترکیبی ہونے کا دعوا کرتے ہیں، اس لیے تعبیر کو ادبی متن کے آس پاس کے منطقوں کا علم حاصل کرنا پڑتا ہے۔ گو آس پاس کے منطقے وہی ہیں، جہاں تک ادبی متن کے مفہومیاتی وجود کی صدا گونج پیدا کر سکتی اور قابلِ فہم ہوتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی ثقافتی مطالعہ بھی نوآبادیاتی ثقافت کو ان طاقتوں اور تناظرات سے وابستہ کرتا ہے، جو مضمر حالت میں اس ثقافت کے بطن میں ہوتے اور اس کے اجزائے ترکیبی ہونے کا دعوا کرتے ہیں۔

ان معروضات سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اصل میں نوآبادیاتی ثقافت کی تشریح نہیں، تعبیر ہے، تعارف و توضیح نہیں، تجزیہ و تنقید ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، اس مفروضے سے اپنی ابتدا کرتا ہے کہ تاریخ کا نوآبادیاتی عہد طاقت کے رشتوں سے وجود میں آتا ہے۔ اس عہد میں نہ طاقت کا اظہار سادہ اور فی الفور نظر آنے والی صورتوں میں ہوتا ہے، نہ طاقت کے رشتے سادہ اور عام فہم ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد کی خصوصیت یہ ہے کہ طاقت کی نئی شکلیں دریافت کی جاتی ہیں اور انھیں نئے طریقوں سے کام میں لا کر، نئے رشتے وجود میں لائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اس عہد میں ایک ایسی ثقافتی صورتِ حال نمو پذیر ہوتے چلی جاتی ہے، جس کی اساسی تہوں، تنظیمی ساختوں اور بالائی مظاہر میں طاقت سرایت کر جاتی ہے۔ چوں کہ نوآبادیاتی عہد میں طاقت ایجاد کی

اتفاقی عہد نہیں ہوتا۔ یہاں تاریخی تو تیں جاتی اور تشکیل دی جاتی ہے، اس لیے یہ عہد، تاریخ کا ایک فطری یا اتفاقی عہد نہیں ہوتا۔ یہاں تاریخی تو تیں اچانک ماورائی انداز میں نمودار نہیں ہوتیں، نہ تاریخی واقعات و اعمال پُر اسرار طور پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد کے صفحات پر ظاہر ہونے والی ہر عبارت ارادی ہوتی اور ''منشائے مصنف'' کے تابع ہوتی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ''منشائے مصنف'' نوآبادیاتی متن کی ساخت کی گہری تہوں میں مضمر ہوتا ہے اور اس تک رسائی اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ قاری متن کی گہری تہوں کو کھنگالنے اور متن کے بنیادی، ضمنی اور ماسٹر کوڈ کو سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ نوآبادیاتی عہد کے اسٹیج پر کھیلے جانے والا ہر تماشا ان لوک تماشوں کی مثال نہیں ہوتا جو صدیوں سے کھیلے جا رہے ہوتے اور جن کی اصل کا علم خود ان تماشا گروں کو نہیں ہوتا۔ نوآبادیاتی تماشا آج کی کثیر القومی تجارتی تنظیم کے اشتہارات کی طرح ہوتا ہے، جن کے اسکرپٹ کی ہر چھوٹی بڑی تفصیل پر نہایت غور و فکر کیا جاتا ہے اور اس کے نفسیاتی، جمالیاتی، جنسی اثرات اور معاشی نتائج کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا جاتا ہے۔ کیا عجب کہ کثیر القومی تنظیموں نے '' تجارتی آداب '' نوآبادکاروں ہی سے سیکھے ہوں! آخر گلوبلائزیشن کے زمانے کی یہ تنظیمیں انیسویں صدی کے نوآبادکاریوں سے نسلی تعلق تو رکھتی ہی ہیں!

اب سوال یہ ہے کہ نوآبادیاتی عہد میں طاقت کی کیا کیا صورتیں دریافت و ایجاد کی گئیں اور یہ کن صُورتوں اور رشتوں میں کارفرما تھیں؟

اس سوال کے جواب سے پہلے دو باتوں کی وضاحت اشد ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ طاقت تمام قدیم و جدید و مابعد جدید معاشروں میں کارفرما رہی ہے۔ کوئی معاشرہ یا انسانی تاریخ کا کوئی عہد کش مکش، غلبہ پسندی اور چھینا جھپٹی کی معروف اور غیر معروف صورتوں سے خالی نہیں رہا۔ اس لحاظ سے طاقت ایک ایسا خاص الخاص تصور نہیں ہے، جس سے نوآبادیاتی ثقافت کو بیان کیا جا سکے۔ اصل یہ ہے کہ نوآبادیات میں طاقت کا تصور مرکزی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یہاں طاقت، ثقافتی غلبے کے لیے کئی صورتیں اختیار کرتی اور متنوع ہیئتوں میں اپنا اظہار کرتی ہے۔ کئی قسم کے سماجی، سیاسی، اخلاقی، علمی، ثقافتی رشتوں کو وجود میں لاتی ہے۔ گویا نوآبادیات میں طاقت استثنائی عامل نہیں ہوتی، مگر اپنی کارفرمائی اور کارپردازی میں یہ استثنائی تصور کا درجہ ضرور اختیار کر جاتی ہے۔ دوسری یہ بات وضاحت طلب ہے کہ نوآبادیاتی ثقافت عمومی اور آفاقی نہیں ہے۔ یعنی یورپ نے ایشیا و افریقا کے ملکوں پر قبضے کے لیے یکساں نوآبادیاتی حکمتِ عملی اختیار نہیں کی، اس لیے ہر جگہ نوآبادیاتی طاقت کے تصورات ایک جیسے نہیں تھے۔ اسٹوارٹ ہال نے اس ضمن میں خبردار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ '' تمام معاشرے یکساں انداز میں 'مابعد نوآبادیاتی' [معاشرے] نہیں ہیں، مگر اس کا یہ مطلب

بھی نہیں ہے کہ وہ کسی بھی انداز سے 'مابعد نوآبادیاتی' [معاشرے] نہیں ہیں''۔[۴] نوآبادیات کا قیام ایک منصوبہ بند اقدام تھا۔ زمینی حقائق اور مقامی حالات کے مطابق نوآبادیاتی تدبیریں اختیار کی گئیں۔ مثلاً کریبین (ویسٹ انڈیز) میں ہسپانوی اور پرتگیزی سونے کی تلاش میں آئے، جیسے ہندوستان اور مغربی افریقا میں یورپی اقوام تجارت کی غرض سے بالترتیب ایسٹ انڈیا کمپنی اور ایسٹ افریقا کمپنی کی صورت آئیں۔ کریبین میں عسکری طاقت کا اندھا دھند اور بھیانک استعمال کیا گیا۔ بڑے پیمانے پر مقامی آبادی کی نسل کشی کی گئی۔ بچے کھچے کریب بیماری کا شکار ہوئے یا اجتماعی خودکشی پر مجبور ہوئے اور جو چند ایک بچ رہے انھیں غلام بنا لیا گیا۔ مقامی آبادی کے خاتمے سے پیدا ہونے والے خلا کو مغربی افریقا سے لائے گئے غلاموں کے ذریعے پُر کیا گیا۔ چناں چہ کریبین میں تسلّط اور طاقت کا بدترین اور سفاک ترین مظاہرہ ہوا۔ زبان، کلچر اور طرزِ عمل کے مجموعے کا تسلّط براہِ راست اور بڑی حد تک یک طرفہ طور پر ہوا۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان میں نوآبادیاتی طاقت کا استعمال اور مظاہرہ ایک دوسری صورت میں ہوا۔

ہر چند ہندوستان میں ۱۷۵۷ء سے ۱۸۵۷ء تک انگریزوں نے جنگیں لڑیں اور مقامی آبادی کے ہزاروں افراد قتل اور قید ہوئے، مگر یہاں انگریزوں نے اجتماعی نسل کشی کے بجائے طاقت کے استعمال کی ایک اور صورت دریافت کی۔ یہ صورت انوکھی مگر پوری طرح کارگر تھی۔ ۳۰ کروڑ آبادی کے ہندوستان پر صرف چند ہزار برطانوی سول ملازمین نے نوآبادیاتی قبضہ کیے رکھا۔ ۱۹۳۰ء تک ان سول ملازمین کی کل تعداد صرف ۴۰۰۰ تھی، جنھوں نے ۶۰،۰۰۰ فوجی اور ۹۰،۰۰۰ دیسی ملازمین بھرتی کیے ہوئے تھے۔ آخر کیسے ایک عظیم عددی اکثریت، معمولی اقلیت کے تابع فرمان تھی؟ نوآبادیاتی تاریخ کے اس اہم ترین سوال کا جواب بے حد سادہ ہے: طاقت کو ساجیانے کا عمل۔ کریبین میں طاقت زیادہ تر مادی مظہر تھی، اس لیے مرتکز تھی اور مادی تسلط میں کام یاب تھی۔ چناں چہ جب اس کا ردِّ عمل ہوا تو اس کی صورت بھی زیادہ تر مادی اور مرتکز تھی یعنی تشدد۔ فرانز فینن افریقی نوآبادیاتی تناظر ہی میں استعمار کے خاتمے کو متشددانہ عمل قرار دیتا ہے۔[۵] یعنی تسلط کے لیے طاقت کے استعمال کی جو صورت اختیار کی گئی، تسلط سے آزادی کے لیے بھی وہی صورت موزوں ہے۔ افریقا میں تسلط مکمل، براہِ راست تھا۔ زبان و کلچر کو ملیامیٹ کیا گیا، اس لیے تسلط کو شکست دینے کے لیے ضروری سمجھا گیا کہ حاوی زبان و کلچر کو ملیامیٹ کر دیا جائے اور مقامی و اصلی زبان و کلچر کو بحال کر دیا جائے۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان اور آئرلینڈ میں طاقت کو مرتکز نہیں کیا گیا، اسے سماجی شعبوں میں منتقل اور پھیلا دیا گیا۔ طاقت مرتکز نہ ہونے کی وجہ سے عام نظروں سے اوجھل ہو گئی مگر مانوس

ساجی صورتوں میں سرایت کر گئی۔ تاہم اپنی حقیقی نوآبادیاتی منشا یعنی زبان، کلچر اور طرزِ عمل کے مجموعے کے تسلط میں پوری طرح کام یاب اور بعض صورتوں میں زیادہ کارگر تھی۔ ہندوستان اور آئرلینڈ میں نوآبادیاتی طاقت کی ایک مانوس سماجی صورت مقامی معاونین کی جماعت تھی، جسے خاصے غور و فکر کے بعد تخلیق کیا گیا۔ اس حقیقت کی کلاسیک مثال برطانوی پارلیمنٹرین، مقالہ نگار اور ہندوستانی سپریم کونسل کے ممبر قانون لارڈ میکالے کی مشہور تعلیمی رپورٹ کا یہ حصہ ہے جس کا حوالہ اکثر دیا گیا ہے۔

فی الوقت ہماری بہترین کوششیں ایک ایسا طبقہ معرضِ وجود میں لانے کے لیے وقف ہونی چاہییں جو ہم میں اور ان کروڑوں انسانوں کے مابین، جن پر ہم حکومت کر رہے ہیں، ترجمانی کا فریضہ سرانجام دے۔ یہ طبقہ ایسے افراد پر مشتمل ہو جو رنگ و نسل کے لحاظ سے تو ہندوستانی ہو، لیکن ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم و فراست کے اعتبار سے انگریز۔[9]

(ترجمہ: سید شبیر بخاری)

میکالے کی تعلیمی رپورٹ ہندوستان کے برطانوی، تعلیمی نظام کے بُنیادی خاکے کو سمجھنے میں مدد ہی نہیں دیتی بلکہ نوآبادیاتی پراجیکٹ کی تکمیل کے لیے مقامی معاونین کی تخلیق کا لائحہ عمل بھی طشت از بام کرتی ہے۔ ہر چند ایک اور طبقہ بھی تھا، جسے برطانوی آبادکاروں نے طاقت منتقل کی، مگر یہ مقامی معاونین، جنھیں میکالے ترجمان کہنا پسند کرتا ہے، سے مختلف اور نسبتاً کم موثر تھا۔ یہ طبقہ اُن جاگیرداروں پر مشتمل تھا، جنھیں وفاداری کے عوض جاگیریں دی گئیں — مقامی معاونین پیدا کرنے کا تصور خاصا انقلابی تھا۔ اسے ایک ایسے تعلیمی نظریے نے جنم دیا جو انسانی شخصیت کو گوندھی، بے ہیئت مٹی کی طرح خیال کرتا ہے، جسے کسی خاص تعلیمی نظام کے چاک پر خاص ہیئت میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ ممکن ہے یہ تعلیمی نظریہ صرف انسانی شخصیت میں موجود اس فعال، تخلیقی عنصر کی موجودگی کا اقرار کرتا ہو جو سوال اٹھاتا ہے: کسی شے، تصور، قدر کو قبول کرنے سے پہلے اسے چھاننا پھٹکنا ضروری سمجھتا ہے، مگر یہ تعلیمی نظریہ اس فعال تخلیقی عنصر کی پرداخت کے سلسلے میں سنگ دلانہ لاتعلقی اختیار کیے ہوئے تھا۔ ہر آبادکار غلام ممالک کے باشندوں کی شخصیت کا تصور اسی طور مستقل انداز میں کرتا ہے اور ان کی اساطیری تصویر بناتا ہے کہ اسی صورت میں انھیں ''کولونائزڈ'' کیا جا سکتا، اپنا ہم نوا، معاون اور ترجمان بنایا جا سکتا ہے اور انھیں کولونیل طاقت منتقل کی جا سکتی، جو دراصل ان کے پاس بہ طور امانت ہوتی ہے۔ وہ اس طاقت کے مالک نہیں ہوتے، اپنی مرضی سے اسے استعمال نہیں کر سکتے۔ وہ آبادکار کی حکمتِ عملی کے عین مطابق اس طاقت کا استعمال کرتے ہیں۔

تعلیم کے ذریعے مقامی معاونین تخلیق کرنے کا ایک سبب، علم اور طاقت کے گٹھ جوڑ کا وہ تصور بھی تھا

جسے برطانوی آبادکاروں نے اس عہد کی یورپی علمی و ثقافتی فضا سے اخذ کیا تھا۔ برطانوی آبادکار اپنے تناظر میں دیانت داری سے یہ سمجھتے تھے کہ علم طاقت ہے۔ ہندوستانیوں کی صورتِ حال سے لے کر، اسے اپنے مقاصد کے تحت تبدیل کرنے کی تدبیر کا علم حاصل کر کے طاقت اخذ کی جا سکتی ہے۔ ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم و فراست — سب علم اور اسی بنا پر طاقت ہیں۔ انھیں ہندوستانیوں کو منتقل کرنے کا مطلب ان تک اس طاقت کو منتقل کرنا ہے، جس پر آبادکار کا اجارہ ہے۔ چوں کہ انتقالِ طاقت کے اس عمل میں، محکوم افراد کی شخصیتوں کے تخلیقی اور سوال قائم کرنے والے عنصر کا صریحاً انکار تھا، اس لیے وہ آبادکار کے علم کی طاقت کا آزادانہ استعمال کرنے سے قاصر تھے۔ وہ علم کی طاقت کے بہ طور فرد علم بردار نہیں تھے، بہ طور کولونائزڈ پاس دار تھے۔

بعض لوگوں نے (جن میں ہومی بھابھا پیش پیش ہیں) یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ محکوم باشندہ، آبادکار کے علوم، زبان سیکھ کر حقیقی طاقت حاصل کر لیتا ہے اور اسے آزادانہ استعمال کر سکتا ہے۔ گویا وہ آبادکار کی طاقت کا پاس دار نہیں، اس کی طاقت کا علم بردار اور اس کی طاقت میں باقاعدہ شریک ہوتا ہے۔ اسی بنا پر وہ جہالت اور پس ماندگی کی تاریک راہوں میں مارا مارا پھرنے والا محکوم باشندہ نہیں، حاکمانہ اقتدار اور معاصر جدید علوم کی روشن راہوں میں خرامِ ناز کا مظاہرہ کرنے والا آزاد فرد ہوتا ہے۔ یہ حضرات ایک کولونائزڈ اور آزاد فرد میں فرق نہیں کرتے۔ ریاستی آئیڈیالوجی سے بُری طرح مملو اور تخلیقی و استفہامی صلاحیتوں کو نمو دینے والے تعلیمی نظام کے امتیاز کو پسِ پشت ڈالتے ہیں۔

یہاں اصل سوال یہ ہے کہ آیا علم کی طاقت کی سو فی صد پاس داری ممکن ہے؟ کیا اسے پوری سچائی کے ساتھ ایک امانت کا درجہ دیا جا سکتا ہے، جس میں خیانت (آبادکار کی طے کردہ حکمتِ عملی سے ہٹ کر) کا امکان ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب آگے طاقت کی صورتوں کی وضاحت کے ذیل میں مل جائے گا۔ فی الوقت عرض یہ کرنا ہے کہ مقامی معاونین کی جماعت کی بذریعہ تعلیم، تخلیق میں ایک حکمت یہ مضمر تھی کہ محکومین میں غیر ملکی آقاؤں سے احساسِ اجنبیت، خوف، شک اور بداعتمادی کو کم کیا جائے۔ اجنبیت، شک، خوف نوآبادیاتی ثقافتی غلبے میں حائل تھے۔ مقامی معاونین ایسے مثالیے ثابت ہو سکتے تھے (اور بعد ازاں ثابت ہوئے) جو خوف و اجنبیت سے ''آزاد'' اور محکوم آبادی کے کثیر حصے کے لیے قابلِ تقلید تھے۔ چناں چہ ان ''کولونائزڈ مثالیوں'' کے ذریعے آبادکار اپنی طاقت کا شان دار اظہار اور موثر استعمال کر سکتا تھا۔

اب آئیے اس سوال کی طرف کہ جدید دُنیا میں طاقت کی کیا کیا شکلیں دریافت و رائج ہوئی ہیں اور

جنھیں نوآبادیات بروئے کار لائی ہے۔

طاقت کی ایک سے زیادہ شکلیں ہیں — خود اس تصور میں طاقت کے روایتی مادی تصور کی نفی موجود ہے۔ روایتی مادی تصور میں طاقت جگہ، شخص، منصب، ادارے میں مقید ہوتی ہے، چناں چہ اسے ہتھیایا اور ختم کیا جاسکتا ہے۔ میشل فوکو نے اپنی کتاب ضابطہ اور سزا (Discipline and Punish) میں طاقت کی ایک سے زیادہ صورتوں کی وضاحت کی ہے۔ یہ وضاحت نوآبادیاتی اور جدید معاشروں، دونوں کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ جہاں تک طاقت کی کارفرمائی کا تعلق ہے، نوآبادیاتی باشندوں اور جدید معاشروں کے عام شہریوں میں کوئی خاص فرق نہیں: دونوں طاقت کی نو بہ نو صورتوں کے علم کے بغیر، ان کے زیرِ اثر ہوتے ہیں۔ دونوں میں فرق طاقت کی صورتوں اور ان کے استعمال کے طریقِ کار کا فرق ہے۔ فوکو کے نزدیک طاقت جائیداد کم اور حکمتِ عملی زیادہ ہے۔[۵] یہ درست ہے کہ طاقت کو جائیداد سے الگ نہیں کیا جاسکتا، مگر جائیداد کو اوّل و آخر طاقت نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو جائیداد اپنی طاقت کے مظاہرے کے لیے صاحبِ جائیداد کی محتاج نہ ہوتی، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ طاقت اس حکمتِ عملی میں مضمر ہے، جسے کوئی شخص، طبقہ یا قوم جائیداد پر تصرف کے سلسلے میں بروئے کار لاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حکمتِ عملی و تدبیر یا سازش و منصوبہ بندی ہی سے طاقت کا ظہور ہوتا ہے۔ تاہم واضح رہے کہ خالی حکمتِ عملی طاقت نہیں۔ یہ حکمتِ عملی جب کسی ہدف پر عمل آرا ہوتی ہے اور نتیجے میں جو 'اثر' پیدا ہوتا ہے، وہ طاقت ہے۔

اگر آبادکار طاقت کی اس صورت سے لاعلم ہوتے تو نوآبادیاتی نظام کے قیام میں بری طرح پٹ جاتے۔ ہندستان، آئرلینڈ، افریقی ممالک، آسٹریلیا، جائیداد تھے۔ انھیں حکمتِ عملی و تدبیر اور سازش و منصوبہ بندی ہی سے ہتھیایا گیا، مگر صرف ہتھیانے سے یہ ممالک غُلام نہیں بنے۔ طاقت سے غُلام بنے اور اس وقت تک غلام رہے، جب تک آبادکاروں کی حکمتِ عملی و تدبیر کی صورت، طاقت کا مظاہرہ ہوتا رہا اور طاقت ایک 'اثر' کی صورت ظہور کرتی رہی۔

طاقت چوں کہ جائیداد کم اور حکمتِ عملی زیادہ ہے، اس لیے طاقت پر کسی ایک شخص یا طبقے کا اجارہ ہمیشہ کے لیے نہیں ہوسکتا اور اسی لیے دُنیا میں کسی ایک سیاسی معاشی اور ثقافتی نظام کو مداومت حاصل نہیں ہے۔ حکمتِ عملی ذہنی چیز ہے، لہٰذا اسے کوئی بھی اختراع کرسکتا ہے؛ نقل کرسکتا ہے؛ کام میں لاسکتا ہے، بہ شرطے کہ وہ درکار ذہنی و علمی وسائل اور فعال متخیلہ رکھتا ہو۔ پھر حکمتِ عملی کی کوئی ایک شکل نہیں ہے۔ اگر اس کی کوئی ایک شکل ہوتی تو انسانی جسم، زمین اور دیگر طبعی اثاثوں پر کسی ایک شخص یا طبقے یا کسی ایک نظام

کا دائمی اجارہ ہوتا۔ جاگیردارانہ، مذہبی اساطیری، غلامی، نوآبادیات، مردشاونیت کے زمانوں کا خاتمہ نہ ہوتا یا یہ نظام کم زور نہ ہوتے۔ جہاں یہ نظام ختم یا کم زور نہیں ہوئے، اس کی وجہ فقط یہ ہے کہ حکمتِ عملی کی ایک مخصوص شکل کے مقابل ایک دوسری حکمتِ عملی بروئے کار لانے کے اس امکان کو نظر انداز کیا گیا ہے جو ہر ایک کے لیے یکساں طور پر کھلا ہے۔ دوسرے لفظوں میں غلام ممالک اس لیے حقیقی آزادی حاصل نہیں کر پاتے کہ وہ آبادکار کی حکمتِ عملی کے مطابق اپنے کولونائزڈ کردار کو قبول کر لیتے اور اس کے برعکس امکان کے سلسلے میں تخیل کے شدید افلاس کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ انسان حقیقی آزادی اپنے باطن میں مضمر اس قوت کو جگا کر حاصل کرسکتا ہے جو کسی متوقع یا غیر متوقع، اچانک یا منصوبہ بند صورتِ حال سے خوف زدہ نہیں ہوتی اور غیر مطلوب حالات کے مقابل مطلوب حالت کو وجود میں لانے کا یقین اور وژن عطا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ حقیقی آزادی سے دور اور محروم معاشروں میں اس باطنی قوت سے بے خبری یا بے زاری عام ہوتی ہے۔ یہ 'مورکھ معاشرے' اپنی قوت سے جس قدر بے زار ہوتے ہیں، اسی قدر دوسروں، حاکموں، آبادکاروں کے طاقت پر اجارے کا پختہ یقین رکھتے ہیں اور فراموش کیے رہتے ہیں کہ طاقت کا کوئی دائمی مرکز نہیں ہوتا۔ غالباً اسی لیے فوکو طاقت کو کسی ایک مقام سے مخصوص نہیں کرتا۔

طاقت کو اگر کسی ایک مقام سے مخصوص سمجھا جائے تو اسے صرف ریاستی مشینری اور اس کے ذیلی اداروں میں مرتکز سمجھنا ہوگا۔ فرض کیجیے طاقت کا کامل ارتکاز ریاستی مشینری ہی میں ہے اور بظاہر یہی دکھائی دیتا ہے تو کیا ریاستی مشینری نے اسے خود اپنے اندر سے جنم دیا ہے؟ ظاہر ہے نہیں۔ ریاستی مشینری جس طاقت کا استعمال کرتی ہے، وہ اصلاً مینڈیٹ ہے، جو قانون یا عوام نے دیا ہے یا ایسا فرض کرلیا گیا ہے۔ ریاست اسی وقت تک طاقت کا استعمال کرسکتی ہے، جب تک وہ واقعی عوامی مینڈیٹ کی حامل ہوتی ہے یا عوام کو یہ تاثر دینے میں حقیقی طور پر کام یاب ہوتی ہے کہ وہی مینڈیٹ کی حامل ہے۔ گویا طاقت نہ ریاست اور نہ عوام میں اقامت پذیر ہے، بلکہ دونوں کے رشتے میں وجود رکھتی ہے اور یہ رشتہ مینڈیٹ یا رضامندی کا ہے۔

طاقت مرئی نہیں ہوتی؛ کسی ایک مقام پر مرتکز نہیں ہوتی؛ اسی لیے اسے ماتحت نہیں کیا جاسکتا۔ فوکو طاقت کو ماتحت کرنے یا سمجھنے کے روایتی نظریے کی نفی بھی کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کوئی فرد، طبقہ یا ادارہ طاقت پر قابض ہوکر اسے بروئے عمل نہیں لاتا۔ یہ بات بہ ظاہر ناقابلِ یقین نظر آتی ہے۔ فاتح، حملہ آور، آبادکار، آئین شکن آمر کیا طاقت اور اس کے منابع پر قابض نہیں ہوتے؟ یہ بات درست ہوسکتی ہے اگر ہم یہ سمجھیں کہ طاقت کا دوسرا نام تلوار، بندوق، نیوکلیائی ہتھیار، پولیس اور لنگر و عدالتیں ہیں، جب کہ حقیقت یہ ہے

کہ یہ بجائے خود طاقت نہیں، طاقت کے اظہار کا وسیلہ اور طاقت کے عمل آرا ہونے کا طریقِ کار ہیں۔ اگر طاقت خود نیوکلیائی ہتھیاروں میں ہوتی تو اس طاقت کے اظہار کا واحد ذریعہ ان کا استعمال ہوتا۔ آخر کیا وجہ ہے کہ کسی ملک میں محض ان کی موجودگی کا یقین اس ملک کو طاقت ور بنا دیتا ہے اور دوسری طرف ان کے ہوتے ہوئے بھی ایک ملک (جیسے پاکستان) کم زور ہوسکتا ہے؟ اصل یہ ہے کہ طاقت ''سماجی عرصہ'' یا سوشل اسپیس ہے۔ کم از کم نوآبادیاتی اور جدید معاشروں میں طاقت کا تصور سماجی عرصے کی صورت ہی میں کیا جا سکتا ہے۔

سماجی عرصہ — ایک غیر مرئی میدان ہے، جہاں سماجی رشتے، بنتے ٹوٹتے ہیں۔ سماجی رشتوں کا قیام و انہدام از خود، پر اسرار طریقوں یا ناقابلِ فہم ذریعوں سے نہیں ہوتا۔ طاقت ہی سماجی رشتے کو قائم اور منہدم کرتی ہے۔ بجا طور پر، تمام سماجی رشتے طاقت کے رشتے ہیں۔ اس نازک نکتے کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ طاقت خارجی طور پر سماجی رشتوں کو وجود میں نہیں لاتی، طاقت سماجی رشتوں میں وجود رکھتی ہے۔ طاقت رشتوں کی نگران، ان سے الگ اور ماورا نہیں، ان کے رگ و ریشے میں رواں قوت ہے۔ طاقت کے رشتوں کی اس نازک فلاسفی کو سمجھنے کے لیے ایک افسانے سے اقتباس ملاحظہ کیجیے:

''مرد گڑبڑا گیا، بولا، ''پولیس والے آرہے ہیں، بچے کا نام، باپ کا نام پوچھیں گے۔''

''بچہ راجن ہیں راجن۔''

''اور باپ؟''

''چھوڑ — باپ کی جگے میرا نام لکھا دینا۔''

''تیرا نام؟''

''ہاں میرا نام ہیں — ''عورت''، تو لکھا دینا — بس۔''

نہیں اس طرح نہیں ہوتا۔ وہ باپ کا نام لکھیں گے۔''

''ارے اس کا کیا نام؟ کودگئے کا کوئی نام نہیں۔ چل باپ کی جگہ تو اپنا نام لکھا دینا۔''

پھر ٹھیر کے بولی، ''کیا نام ہے تیرا؟''

''مرد''

عورت نے دھیرے سے کہا، ''اچھا نام ہیں۔''

پھر وہ سکون سے سر جھکا کر پولیس کارروائی کا انتظار کرنے لگی۔''[۸]

یہ اقتباس اسد محمد خاں کے افسانے ''مرد، عورت، بچہ اور سلوتری'' کا اختتامی ٹکڑا ہے۔ آپ نے غور

کیا، اس میں نئے سماجی رشتے وجود میں آرہے ہیں۔ عورت، مرد اور بچہ خاندان کی اکائی کے بنیادی ارکان ہیں اور خاندان سماجی شیرازہ بندی کا بنیادی جز ہے۔ اس لحاظ سے یہ ٹکڑا پورے سماج میں کارفرما رشتوں کے نظام کو سمجھنے کی کلید کا کام دے سکتا ہے — مرد، عورت اور بچے میں کیا رشتہ ہے، جس کے استحکام سے خاندان کی اکائی وجود میں آتی ہے؟ میاں بیوی اور والدین اولاد کا رشتہ، مگر خود میاں بیوی اور والدین اولاد کیا ہیں؟ اگر یہ محض مرد اور عورت یا بڑے اور بچے ہیں تو میاں بیوی اور والدین اولاد نہیں ہیں۔ مرد اور عورت ''سماجی عرصے'' یا سوشل اسپیس ہی میں میاں بیوی ہوتے ہیں۔ یہ سماجی عرصہ ہی دراصل طاقت ہے۔ یہ وہ غیر مرئی اسپیس ہے جہاں اجتماعی معاشرتی رسومیات، رضامندیاں، معاہدے، اقدار، تصورات اور عقائد جمع ہوتے اور طاقت تخلیق کرتے ہیں۔ کسی آدمی کا شوہر بننا یا کسی عورت کا بیوی بننا اسی غیر مرئی اسپیس میں ممکن اور قابلِ فہم ہوتا ہے۔ شوہر کی امتیازی خصوصیات یا خاص اختیارات بھی اسی اسپیس میں تشکیل پاتے اور یہیں سے ایک آدمی کو حاصل ہوتے اور اسی کے اندر وہ انھیں بروئے کار لاتا ہے۔ گویا شوہر کی طاقت خود اس کے مرد ہونے یعنی اس کی صنف میں نہیں اور نہ روایتی معاشروں میں بیوی کی ناطاقتی اس کے عورت ہونے یعنی اس کی صنف میں ہے، دونوں کی طاقت اور ناطاقتی، سماجی عرصے میں وجود رکھتی ہے — محولا بالا اقتباس میں بعض حالات کے تحت نیا سماجی عرصہ وجود میں نہیں آیا بلکہ وہی سماجی عرصہ اچانک پیش منظر میں آگیا ہے، جس میں سماجی یا طاقت کے رشتے وجود رکھتے ہیں۔ اس سماجی عرصے میں شوہر ہونے کا مطلب مرد ہونا، بہادر، جاں نثار، محافظ اور افرادِ خاندان کا کفیل ہونا ہے۔ افسانے میں مذکور عورت کا شوہر کشتی کے ٹوٹنے پر اپنی جان بچا کر بھاگ جاتا ہے۔ اس کا یہ عمل، سماجی عرصے میں طے کردہ اس کے کردار سے مطابقت نہیں رکھتا، لہٰذا وہ شوہر کی خصوصیات سے محروم ہو جاتا اور بیوی سے طاقت کے رشتے سے الگ ہو جاتا ہے۔ اس کا شوہر ہونا اور اسی بنا پر سماجی طاقت کا حامل ہونا اس کی اپنی صنف اور اپنی ذات کی بنا پر نہیں تھا، گویا طاقت نہ تو اس کے جینڈر میں ہے نہ بہ طور ایک خاص فرد، خاص نام کے آدمی ہونے میں ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ طاقت سے محروم نہ ہوتا۔ دوسرا مرد چوں کہ عورت کے وجود اور عفت اور اس کے بچے کی جان کی حفاظت کرتا ہے، اس لیے وہ سماجی عرصے میں شوہر بہ معنی مرد کی تشکیل کردہ خصوصیات کا حامل ہو جاتا ہے، یعنی بہ طور مرد اور صنف کے نہیں، بلکہ سماجی عرصے میں تفویض کردہ ''کردار'' ادا کرنے سے اُس نے طاقت حاصل کی ہے۔ سماجی عرصے میں کسی شخص، صنف، طبقے، ادارے کو مستقل مقام، مطلق شناخت اور لازوال طاقت حاصل نہیں۔ سماجی عرصہ کسی بادشاہ کا جاری کردہ سکہ نہیں، جس پر اس کا نام، تصویر یا علامت کندہ ہوتی ہے اور تب تک اس

علامت کی مقررہ قیمت یا معنویت باقی رہتی ہے، جب تک وہ بادشاہ رہتا ہے— یہی وجہ ہے کہ اب باپ وہ نہیں جس کے نطفے سے بچے کا جنم ہوا، بلکہ باپ وہ ہے، جس نے سماجی عرصے میں متعین باپ کا کردار ادا کیا۔ لہٰذا باپ قرار دینا خاصا معنی خیز ہے اور یہ معنی خیزی سماجی عرصے ہی میں ممکن اور قابلِ فہم ہے۔ زیرِ تجزیہ اقتباس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ طاقت طبعی اور حیاتیاتی نہیں ہوتی اور نہ رشتے طبعی اور حیاتیاتی سطحوں پر ہمیشہ کے لیے طے ہوتے ہیں۔

طاقت کی کارفرمائی اور انتقالِ طاقت کا اسی سے ملتا جلتا عمل نوآبادیاتی نظام کے قیام و استحکام میں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ اگر ممالک اپنے سماجی عرصے میں ''مستقل مقام، مطلق شناخت اور لازوال طاقت'' کے حامل ہوتے تو کبھی نوآبادیاتی نظام کے شکنجے میں نہ جکڑے جاتے۔ آبادکار کبھی ان ممالک کے سماجی عرصے کی فصیلوں کو نہ توڑ سکتے، نہ ان کی ''مطلق شناخت'' کو تبدیل، مسخ یا تباہ کرنے میں کام یاب ہوتے۔ بجا کہ سماجی عرصہ کسی معاشرے کو مخصوص شناخت دیتا ہے، اسے رشتوں اور اقدار کے تصورات عطا کرتا اور اسے بہ طور معاشرہ قائم رکھتا ہے، مگر شناخت اور رشتوں کے تصورات کو آہنی قوت سے لیس نہیں کرتا۔ سماجی عرصے کی طاقت کی یہی کیفیت — اور یہی کم زوری ایک ایسا رخنہ ثابت ہوتی ہے، جس میں سے تمام طالع آزماؤں اور آبادکاروں کو دراندازی کا موقع ملتا ہے۔

اسد محمد خاں کے مذکورہ افسانے میں طاقت کے نئے رشتے وجود میں آتے ہیں، مگر اس سارے عمل میں وہ وجود خاموش ہے، جس کے اردگرد رشتوں کی نئی فصل اُگتی ہے۔ بچہ ایک خاموش کردار ہے۔ اُسے نئی شناخت ملتی ہے، نیا باپ ملتا ہے، مگر اس میں اس کی رضامندی شامل ہے، نہ اس کی آواز۔ یہی نہیں، بچے کے اس حق کا تصور تک موجود نہیں کہ شناخت کے اس جھمیلے میں وہ کسے قبول اور کسے ردّ کرنے کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ جسے شناخت دی جا رہی ہے وہی شناخت کے فیصلوں سے باہر ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں بھی کچھ طبقات پر نئی شناخت، ان کی تائید و رضامندی کے بغیر مسلط ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوزائیدہ یا آنے والی نسلیں سماجی عرصے میں اپنے مقام، شناخت اور طاقت کے ضمن میں، پہلے سے جاری تاریخی عمل کی دست نگر ہوتی ہیں۔ یہ صورت دراصل طاقت کے اجارے کی ہے، یعنی پورے سماج یا ایک سماجی طبقے کو ایک ایسے ''ثقافتی پدر'' کے حوالے سے شناخت دینے کا عمل ہے، جس کی ''پدری اقتداری حیثیت'' پر انھیں سوال اٹھانے کا حق تو کجا، اس سوال کی ہوا تک نہیں لگنے دی جاتی۔ طاقت کے اجارے کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک زمانے میں کچھ ایسے کلامیے شروع کر دیے جاتے ہیں، جن کے حقیقی سیاق سے، بنیادی انسانی فکر

میں ان کی اہمیت یا معاصر مجموعی انسانی دانش میں ان کے مقام سے لوگ بے خبر ہوتے ہیں مگر اس سماج کی دانش ان کلامیوں میں کھنچے لگتی ہے۔ اگر ان کلامیوں کے پردے میں سماجی عرصے پر کسی مقتدرہ کو اجارہ حاصل ہو رہا ہو اور اس کے اجارہ دارانہ اقدامات سے اہلِ دانش صرفِ نظر کرنے پر خود کو مجبور پاتے ہوں تو سمجھیے یہ کلامیے نوآبادیاتی ہیں۔

نوآبادیات، کسی ملک کے سماجی عرصے پر قبضے اور اجارے سے عبارت ہے۔ طاقت پر اجارہ، طاقت کے نئے رشتوں کو وجود میں لاتا ہے۔ تاہم واضح رہے کہ کسی ملک پر سیاسی قبضہ اور اس کے سماجی عرصے پر اجارہ، ایک سکے کے دو رُخ نہیں ہیں۔ یہ عین ممکن ہے ایک ملک کے سیاسی و انتظامی آقا بدل جائیں مگر اس کا سماجی عرصہ مامون رہے اور اس کے تار و پود میں رواں طاقت کے رشتے برقرار رہیں۔ کسی ملک کے تختِ شاہی پر قبضہ اس کے سماجی و ثقافتی قلب کو اپنی مٹھی میں کر لینے کے مترادف نہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ملک کے سماجی عرصے پر نئی یا نوآبادیاتی قوت کو اجارہ حاصل ہو جائے، مگر طاقت کے تمام رشتے تبدیل نہ ہوں، سماجی عرصے کے بعض حصے، نوآبادیاتی ادارہ جاتی اور آئیڈیالوجیکل جبر سے آزاد اور محفوظ رہیں۔ لہٰذا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ایک طرف سیاسی اور سماجی اجارے کے فرق کو ملحوظ رکھتا ہے اور دوسری طرف سماجی اجارے کی کلی اور جزوی صورتوں کو پیشِ نظر رکھتا ہے۔ اس فرق کو نظرانداز کرنے کی صورت میں مابعد نوآبادیاتی مطالعہ خود ایک آئیڈیالوجیکل جبر میں بدل جاتا ہے۔ گویا آپ تسلیم کر لیتے ہیں کہ نوآبادیات وہ منھ زور طوفان تھا، جس نے مقامی سماجی و ثقافتی حیات کو جڑ سے اکھاڑ کے پھینک دیا۔ نوآبادیات کو منھ زور طوفان سے تشبیہ دینے میں بھی حقیقت پسندی ہو سکتی ہے، مگر اپنی سماجی و ثقافتی حیات کے جڑ سے اکھڑ جانے کو قبول کر لینے کا مطلب تو اسے کھوکھلا، دیمک زدہ تسلیم کر لینا ہے، جسے اگر طوفان نے بیخ دیا تو قانونِ فطرت کے تحت ایسا کیا۔ بے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات۔ اکثر مابعد نوآبادیاتی مطالعات سیاسی اور سماجی اجارے کو ایک ہی سکے کے دو رُخ گردانتے ہیں اور نوآبادیات کو ایک ایسی عظیم الشان طلسماتی طاقت خیال کرتے ہیں، جو تمام سماجی ہیئتوں کی قلبِ ماہیت کر ڈالتی ہے۔

ایڈورڈ سعید بھی بعض مقامات پر نوآبادیات کو طلسماتی طاقت خیال کرتے ہیں، جسے وہ سماجی عرصے کی تمام سطحوں اور تہوں میں سرایت کیے اور عمل پذیر دیکھتے ہیں۔ وہ شرق شناسی کو ایک ایسا کلامیہ (ڈسکورس) تو قرار دیتے ہیں جو کسی طرح بھی سیاسی طاقت کے بمنزلہ نہیں، مگر ساتھ ہی اسے طاقت کی جن چار شکلوں سے معاملہ کرتے دکھاتے ہیں، وہ سماجی عرصے کی تمام سطحوں کو محیط ہیں۔ سعید کے نزدیک شرق شناسی کا کلامیہ

سیاسی طاقت (کولونیل یا امپیریل مقتدرہ)، دانش ورانہ طاقت (تقابلی لسانیات، اناٹومی یا جدید پالیسی سائنسوں کی قسم)، ثقافتی طاقت (ذوق، متن سازی، اقدار سے متعلق اصول) اور اخلاقی طاقت ("ہم" کیا کرتے ہیں "وہ" کیا نہیں کر سکتے سے متعلق خیالات) سے بہ یک وقت متعلق ہوتا ہے۔[9] گویا نوآبادیاتی اجارہ، مکمل اور مطلق اجارہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں آبادکار جب مکمل سیاسی اقتدار حاصل کر لیتا ہے؛ محکوم ملک کی پولیٹیکل سوسائٹی (فوج، پولیس، عدلیہ، انتظامیہ) کی باگ ڈور اس کے ہاتھ میں آجاتی ہے تو اس کے نتیجے میں سول سوسائٹی (اسکول، خاندان، سماجی ادارے) کی نئی ابجد لکھی جاتی ہے یا سماجی عرصے کا پورا جینیاتی ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں سعید کی خدمات بنیادی نوعیت کی اور قائدانہ کردار کی حامل ہیں، مگر ایک خاص سطح پر آئیڈیا یوجیکل جبر کی صورت بھی رکھتی ہیں۔ سعید اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ طاقت — اور اجارہ — کلی، یک طرفہ، سرایت گیر ہے۔ اسے تشکیل دیا جا سکتا ہے؛ پھیلایا جا سکتا ہے؛ مگر یہ عمل یک طرفہ اور اسی مفہوم میں کلی ہوتا ہے۔ طاقت، سیاست، دانش وری، ثقافت اور اخلاقی تصورات میں سرایت کرنے اور پھیل جانے کی صلاحیت تو رکھتی ہے، مگر اس پر آبادکار یا سعید کے لفظوں میں یورپی مستشرقین کا اجارہ کلی طور پر قائم رہتا ہے۔ "ہم" اور "وہ" کی تفریق ہر سطح پر قائم رہتی اور طاقت کے بدست اونٹ کی نکیل ہمیشہ "ہم" کے ہاتھ میں رہتی ہے۔

یہ درست ہے کہ نوآبادیات، طاقت پر اجارے کی منفرد صورت ہے اور مابعد نوآبادیاتی مطالعے میں آبادکار کی اجارہ دارانہ تدبیروں کی نوعیت اور ان کے اثرات و نتائج کا پردہ چاک کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، مگر اصل سوال یہ ہے کہ کیا نوآبادیاتی اجارہ، محکوم ملک کی پوری ثقافتی ابجد کو حرفِ غلط کی طرح مٹا ڈالتا، اس کے سماجی عرصے اور سول سوسائٹی کو کلی طور پر منہدم کر ڈالتا ہے یا نوآبادیاتی طاقت کی حکمتِ عملی، نوآبادیاتی ملک کی ثقافتی ابجد کو تبدیل و مسخ کرنے اور تبدیل و مسخ کرنے کے عمل پر اجارہ حاصل کرنے اور اس کے نتیجے میں ردِ عمل ابھارنے سے عبارت ہے؟ یعنی کیا یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ آبادکار اپنی نوآبادیوں کی ثقافت کا انجر پنجر ڈھیلا اور ناکارہ کر ڈالنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ اگر ہم آبادکار کی دست رس میں اس صلاحیت کا وجود تسلیم کر لیں تو نوآبادیات قائم ہی نہ ہو سکے۔ "کھنڈر" پر حکمرانی کا تصور تو کوئی بھوت ہی کر سکتا ہے! نوآبادیات تو طاقت پر اجارے کی ایسی کش مکش ہے، جو آبادکار اور محکوم ممالک کے باشندوں کے درمیان جاری رہتی ہے اور کئی مراحل سے گزرتی ہے اور کش مکش اسی صورت میں ممکن ہے، جب حریف

ثقافتوں میں طاقت کا عدم توازن موجود ہو۔ دونوں کے پاس طاقت تخلیق کرنے کے ذرائع، طاقت پر اجارے کے وسائل اور تدبیریں مختلف ہوں۔

سعید اس بات کو ثابت کرنے کے حق میں نظر آتے ہیں کہ آبادکار کے پاس کلی اتھارٹی ہوتی، طاقت پر ناقابل شکست اجارہ ہوتا اور وہ غلام ملک کی ثقافتی ابجد مٹا ڈالنے پر قادر ہوتا ہے۔ نیز سعید کے نزدیک "ہم" (آبادکار، مستشرقین) اور "وہ" (نوآبادیاتی و مسلمان ممالک) کی شناختیں حتمی ہیں اور انھیں "ہم" نے طے کیا ہے۔ لہٰذا "ہم" کا کوئی نمائندہ (سیاست دان، منتظم، شرق شناس وغیرہ) جب بھی "وہ" کا تصور کرتا ہے تو دونوں میں اس امتیاز کو کسی مرحلے پر فراموش نہیں کرتا جو شرق شناسی کی روایت میں بس ایک مرتبہ طے ہو گیا تھا۔ چنانچہ "وہ" اور اس کے علم و ثقافت کا ہر رُخ، ہمیشہ غیر عقلی، پس ماندہ، اخلاقی و بلند اقدار سے تہی اور طفل نما ہوتا ہے اور "ہم" اس کے مقابلے میں عقلیت پسند، ترقی یافتہ، روشن خیال اور بالغ نظر ہوتا ہے۔ گویا مشرقی علوم کا پورا سرمایہ، یورپی لائبریری کی ایک شیلف کے مقابلے میں حقیر ہوتا ہے — سو طاقت کے رشتے غیر متبدل ہیں (کہ انھیں آبادکار نے طے کیا ہے) اور طاقت کے مراکز اور طاقت کے سرچشموں پر آبادکار کا اجارہ کلی، مستقل، مطلق اور لازوال ہے۔ قصہ مختصر، آبادکار اور مستشرق طاقت کو جائیداد بنانے، اسے ایک مقام پر مرتکز کرنے اور اسے ماتحت کرنے میں کام یاب ہوتا ہے۔ مگر کیا واقعی؟

سعید کے ان خیالات کے بعض نظری اور عملی مضمرات ہیں جو مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ گزشتہ صفحات میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ آیا طاقت کی مکمل پاس داری ممکن ہے؟ آبادکار جب مقامی معاونین کو "اپنی طاقت" سپرد کرتا ہے، اپنا ترجمان بناتا ہے، ان کی رُوح میں اپنے سیاسی و ثقافتی تخیلات بھرتا ہے تو کیا ان کی مقامیت یک سر زائل ہو جاتی ہے؟ اور فرانز فینن کے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ

"جسے اکثر سیاہ آدمی کی روح کہا جاتا ہے وہ سفید آدمی کی کاری گری ہے"۔[10]

واضح رہے کہ یہاں اُس طبقے سے بحث نہیں ہے جو معاشی و سیاسی مفادات یا سماجی مرتبے کے لالچ میں آبادکار کا آلہ کار بنتا اور اپنے ہم وطنوں سے غداری کا مرتکب ہوتا ہے۔ یہ طبقہ طاقت کا پاس دار نہیں، آلہ کار ہوتا ہے۔ یہاں بحث ان مقامی معاونین سے ہے جو آبادکار کی زبان سیکھتے، اس کی ثقافتی رسومیات (لباس، طرزِ بود و باش، نشست و برخاست وغیرہ) اختیار کرتے یا ان کی حمایت کرتے اور آبادکار کے علوم اسی کی زبان میں حاصل کرتے یا ان کی حمایت کرتے ہیں۔ ان مقامی معاونین کے آگے کئی گروہ ہیں۔

ایک وہ گروہ جو نوآبادیاتی ملک ہی میں آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سیکھتا ہے۔ آبادکاروں نے غلام ممالک میں نہ تو اپنی ثقافت و علمی روایت کے بہترین نمائندے بھیجے (صرف عمدہ انتظامی صلاحیتوں کے حامل ملازمین بھیجے) اور نہ تعلیم پر غیر معمولی سرمایہ کاری کی۔ نیز غلام ملکوں میں اپنے نافذ کردہ تعلیمی نظام کو اپنے نوآبادیاتی مقاصد کے تابع رکھا۔ چناں چہ مقامی معاونین کا پہلا گروہ آبادکار کی جس طاقت (زبان، ثقافت، علوم) کا پاس دار بنتا ہے، وہ آبادکار کے اپنے ملک کی حقیقی و اصلی علمی، ثقافتی طاقت نہیں ہوتی، اس طاقت کی سیاسی و آئیڈیالوجیکل جہت ہوتی ہے۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ جب آبادکار اپنی زبان (انگریزی، فرانسیسی) کو سرکاری اور ذریعۂ تعلیم کے طور پر نافذ کرتا ہے تو اپنی زبان کو ترقی یافتہ اور محکوم ممالک کی زبانوں (اردو، عربی، کریبین) کو اسی طرح غیر ترقی یافتہ، ناکافی اور از کار رفتہ قرار دیتا ہے، جس طرح محکوم ملکوں کے علوم کو۔ چناں چہ مقامی معاونین آبادکار کی زبان کو، ایک نئی زبان، ایک نئے ذریعہ ابلاغ کے طور پر نہیں سیکھتے، آبادکار کی زبان کے طور پر سیکھتے ہیں، جو اپنی زبان کو برتر و حاوی کلچر کی زبان کی حیثیت میں پیش کرتا ہے۔ نوآبادیاتی ملکوں میں حاکم کی زبان، حاکمیت کی نمائندہ اور ذریعہ کے طور پر نافذ ہوتی ہے۔

دوسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو آبادکار کے ملک میں جا کر ان کے علوم، ان کی زبان میں حاصل کرتے ہیں۔ انھیں آبادکار کی حقیقی علمی روایت اور اصلی ثقافت کو براہِ راست سمجھنے اور ان سے استفادہ کرنے کا موقع ملتا ہے، اس لیے انھیں پہلے گروہ کے افراد پر فوقیت حاصل ہوتی ہے، اس مفہوم میں کہ وہ بڑی حد تک آبادکار کی ثقافت کی اس سیاسی و آئیڈیالوجیکل جہت کے اثر سے آزاد ہوتے ہیں، جس کا سایہ غلام ملکوں پر عموماً مسلط ہوتا ہے۔ مگر کیا یہ گروہ آبادکار کا ترجمان نہیں ہوتا اور حقیقی، آزادی پسند اہل علم پر مشتمل ہوتا ہے؟ اس سوال کا کوئی حتمی جواب دینا مشکل ہے کہ خود اس گروہ میں ایک سے زائد قسم کے افراد ہوتے ہیں۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ پہلے گروہ کے مقابلے میں، یہ گروہ مختلف انداز میں ترجمانی کا فریضہ ادا کرتا ہے۔ اس گروہ کے افراد، دوسروں سے بڑھ کر آبادکار اور نوآبادی کے علمی و ثقافتی امتیاز کے ایک تیز دھار شعور کے زیرِ اثر ہوتے ہیں، جو ان کے اندر کے گہرے جذباتی اور نفسیاتی ردِّ اعمال کو جنم دیتا ہے۔ انھی نفسیاتی اور جذباتی ردِّ اعمال سے آزاد ہونے، یعنی آقا و غلام ملک کے امتیازات کو حل کرنے کی کوشش میں جس آفاقیت کی حمایت کرتے ہیں وہ آبادکار کی ثقافت کی ترجمانی ہی ہوتی ہے کہ دراصل اس آفاقیت کا تخاطب آبادکار نہیں، محکوم ممالک کے باشندے ہوتے اور انھی کے دل سے مغرب/آبادکار سے متعلق شکوک رفع کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔

تیسرے گروہ میں وہ لوگ شامل ہوتے ہیں جو آبادکار کی زبان سیکھ پاتے ہیں اور نہ اس کے علوم براہِ راست حاصل کر پاتے ہیں، مگر آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کے کٹر حمایتی ہوتے ہیں۔ یہ لوگ نوآبادیاتی نظام کے پہلے مرحلے میں سامنے آتے ہیں۔ انھوں نے آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کا تصور، آبادکار کی شخصیت اور کردار کے تحت کیا ہوتا ہے۔ چناں چہ وہ جس قدر آبادکار کی شخصیت، اس کے اقتدار سے متاثر و مرعوب ہوتے ہیں اسی قدر وہ آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سے۔ ان کے نزدیک آبادکار سے وابستہ ہر شے، ہر تصور، ہر عمل یکساں طور پر اہم اور لائق تقلید ہوتا ہے۔ چوں کہ انھوں نے آبادکار کی زبان اور علوم کو خود نہیں سیکھا ہوتا، اس لیے خود اپنی ثقافتی زبان و رسمیات پر عمل پیرا ہوتے مگر دوسروں کو آبادکار کی پیروی کی برابر ترغیب دیتے ہیں۔

یہ تینوں گروہ، مختلف حیثیتوں میں آبادکار کے مقامی معاون یا ترجمان ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو باقاعدہ نوآبادیاتی کوششوں سے پیدا کیا جاتا اور بعض نوآبادیاتی تاریخی صورتِ حال کے تحت ''وجود'' میں آتے ہیں۔ یہ سب آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کی طاقت کے حامل ہوتے ہیں (اور اسی بنا پر انھیں معاونین کا درجہ دیا جاتا ہے)۔ بجا کہ یہ طاقت مستعار اور امانت ہوتی ہے؛ اس کا سرچشمہ اپنی زبان اور ثقافت نہیں ہوتی، مگر کیا یہ طاقت اوّل تا آخر، سرتاپا آبادکار کے حق میں استعمال ہوتی ہے؟ کیا مستعار طاقت، مقامی معاون یا نوآبادیاتی باشندے کے باطن میں مضمر ''سماجی عرصے'' پر پوری طرح قابض ہو کر، اسے ہپناٹائز کر دیتی اور اس سے وہی کچھ کراتی ہے جو آبادکار کا منشا ہوتا ہے؟ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں دیں تو اوّل یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ طاقت پر آبادکار کا اجارہ مطلق اور کُلی ہوتا ہے اور دوم یہ ماننا پڑے گا کہ نوآبادیاتی باشندے کا باطنی سماجی عرصہ ریت کی دیوار ہوتا ہے، جسے آبادکار کی طاقت کا جھکّڑ پل بھر میں گرا دیتا ہے۔ ظاہر ہے یہ دونوں باتیں قبول کرنے میں ہر اس شخص کو پس و پیش ہوگا، جو سماجی و ثقافتی صورتِ حال کی پیچیدگیوں کو سمجھتا ہے۔ اگر طاقت پر آبادکار کا اجارہ مطلق اور کُلی ہو تو وہ طاقت کو آگے منتقل نہیں کر سکتا؛ امانتاً بھی سپرد نہیں کر سکتا۔ وہ خوف و ترغیب سے طاقت کے آلہ کار اور غدار ضرور پیدا کر سکتا ہے، مگر اپنے ثقافتی ترجمان اور معاون نہیں۔ اسی طرح اگر یہ مان لیا جائے کہ نوآبادیاتی باشندے کا وہ باطنی سماجی عرصہ، جہاں طاقت کے رشتوں کا شعور موجود اور کارفرما ہوتا ہے، ریت کی دیوار ہے تو اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سے وجود پذیر ہونے والا سماجی عرصہ ریت کی دیوار ثابت نہیں ہوگا؟ اس صورت میں تو وہ مقامی معاون یا ترجمان بن ہی نہیں پائے گا۔ اس کا وجود ایک چھلنی کی صورت ہوگا جو کسی

ثقافتی بہاؤ — اور طاقت کے رشتوں کے نظام — کو پل بھر کے لیے روک نہیں پائے گا۔ وہ کسی طرح کا سماجی کردار ادا ہی نہیں کر پائے گا۔

طاقت، امانت نہیں بن سکتی۔ آبادکار کی طاقت، جب نوآبادیاتی باشندے کے سماجی عرصے پر دھاوا بولتی ہے (اور یہ اختیار آبادکار کو برابر حاصل رہتا ہے) تو طاقت کا ایک ایسا عدم توازن وجود میں آتا ہے، جسے سادہ طور پر پنڈولم کی حرکت سے تشبیہ دی جاسکتی ہے، یعنی طاقت (کا بہاؤ اور حرکت) دونوں کی سمت ہوتی ہے۔ پنڈولم کی موزوں حرکت کے برعکس، یہاں طاقت کا بہاؤ یکساں نہیں ہوتا اور اسی عدم توازن میں نوآبادیاتی ثقافتی صورتِ حال وجود میں آتی ہے۔ اگر طاقت کا بہاؤ یکساں اور دوطرفہ ہو تو یہ ثقافتی آمیزش کا آزادانہ عمل ہوتا ہے۔ اگر بہاؤ یک طرفہ ہو تو کوئی ثقافتی رشتہ وجود ہی میں نہیں آتا۔ اگر طاقت کے رشتوں میں عدم توازن ہو تو ثقافتی استعمار یا نوآبادیاتی ثقافتی حالت پیدا ہوتی ہے۔

نوآبادیاتی ثقافتی حالت، شاہی فرمان کی طرح نہیں ہے جس کا مفہوم قطعی اور جس میں طاقت کا تخاطب اور ہدف پوری طرح واضح ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی ثقافتی حالت ایک ایسے ادبی متن کی مانند ہے، جس میں معانی مصنف کی منشا سے آزاد ہوتے ہیں۔ ادبی متن کی تخلیق میں منشائے مصنف کسی نہ کسی سطح پر موجود ہوسکتا ہے اور وہ متن کے معانی کو پابند کرنے کے لیے کوشاں بھی ہوسکتا ہے مگر یہ کوشش ہوا کو مٹھی میں بند کرنے یا دریا کے بہاؤ کو ریت کے بند سے روکنے کی کوشش ہوتی ہے۔ راجہ رام نرائن موزوں نے یہ شعر سراج الدولہ کی شہادت پر لکھا۔

غزالاں تم تو واقف ہو کہو مجنوں کے مرنے کی
دِوانہ مر گیا آخر کو ویرانے پہ کیا گزری

گویا اس شعر کو، اپنے طور پر موزوں نے اپنے منشا کا پابند کیا، مگر کیا یہ شعر اس منشا یا خاص واقعاتی سیاق سے ہٹ کر بے معنی ہے؟ کیا یہ حقیقت نہیں کہ مصنف کا منشا شعر میں تحلیل ہوگیا ہے اور شعر میں دیگر معانی لو دینے لگے ہیں؟ اگر ہم مصنف کے منشا کو طاقت فرض کریں تو گویا اس نے شعر کی مخصوص معنیاتی صورتِ حال کی تشکیل کی کوشش کی: 'طاقت' کے بہاؤ کو ایک خاص رخ دیا، مگر نتیجہ حسبِ منشا برآمد نہیں ہوا۔ نوآبادیاتی ثقافتی حالت شعر کی مخصوص معنیاتی صورتِ حال سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ مصنف کا منشا، آبادکار کی اس نوآبادیاتی حکمتِ عملی کے مترادف ہے، جس کے ذریعے وہ طاقت کے رشتے طے کرتا ہے؛ طاقت تقسیم اور سپرد کرتا ہے۔ گویا نوآبادیاتی ثقافتی حالت وجود میں لاتا ہے، مگر جس طرح متن، مصنف کے منشا کی

غلامی قبول کرنے سے انکار کرتا اور معنی کے لاتعین کی صورت پیدا کر لیتا ہے، اسی طرح نوآبادیاتی ثقافتی حالت میں آبادکار کو طاقت پر حتمی اجارہ حاصل نہیں ہو پاتا۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اجارے کی کوشش اور اقدامات نہیں کرتا۔ آبادکار مسلسل غلبے، استحصال اور اجارے کے لیے کوشاں رہتا ہے اور سیاست، معیشت، تعلیم، ثقافت، سب سمتوں میں کوشاں رہتا ہے۔ چوں کہ اس کی کوشش سماجی عرصے پر قبضے کی خاطر اور طاقت کے نئے رشتوں کو وجود میں لانے کی نیت سے ہوتی ہیں، اس لیے وہ طاقت کا عدم توازن قائم کرنے میں تو کام یاب ہوتا ہے، مگر طاقت پر کُلی اور مطلق اجارے میں نہیں۔

طاقت کے عدم توازن اور طاقت پر کُلی اجارے میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ فرق اکثر مابعد نوآبادیاتی مطالعات میں نہیں کیا گیا اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ: (ا) آبادکار کو تاریخ سازی کی خدائی قدرت کا علم بردار قرار دیتا ہے (ب) شرق شناسی اور سیاہ فام مطالعات (بلیک اسٹڈیز) سے متعلق جملہ کتب اور متون کو واحد معنی — مشرق اور افریقا کا سراسر متعصبانہ علم — یا منشائے آبادکار کا پابند قرار دیتا ہے اور اس بات کو قبل تجربی طور پر تسلیم کر لیتا ہے کہ آبادکار اور شرق شناس، کولونائزر اور اورینٹل ایسٹ ایک ہی شخصیت کے دو نام اور سیاسی کولونیل ازم اور ثقافتی کولونیل ازم یا سیاسی طاقت اور ثقافتی طاقت میں کوئی فرق نہیں؛ (پ) نوآبادیاتی متون کو اول تا آخر سیاسی مفہوم و مقصد کے حامل ثابت کرتا ہے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ کسی متن کی سیاسی ضرورت کے تحت تصنیف (وہی منشائے مصنف) اور اسے سیاسی مقصد کے تحت بروئے کار لانے میں کوئی فرق نہیں؛ (ت) نوآبادیات کے مقامی حلیفوں اور ان کی جملہ علمی، تخلیقی سرگرمیوں کو سراسر آبادکار کے غلبہ پسندی کے تابع تسلیم کرتا ہے۔ ان کی روحوں میں انکار، انحراف اور احتجاج کے میلان کی نفی کا اعلان کرتا ہے۔ گویا سرسیّد، آزاد اور حالی کے لکھے ہر لفظ کو نوآبادیاتی مقاصد کا ترجمان قرار دیتا ہے اور اس امر کو زیرِ غور تک نہیں لاتا کہ علمی اور تخلیقی میدانوں میں ایک ہی شخصیت ایک سے زیادہ موقف یا پوزیشن کی حامل ہوسکتی ہے اور ایک ہی موقف، ایک سے زیادہ مضمرات کا حامل ہوسکتا ہے۔ ایک ہی موقف اگر آبادکار کو تقویت پہنچاتا ہے تو مقامی ثقافت کو بھی قوت پہنچا سکتا ہے، خاص طور پر اس صورت میں جب مقامی ثقافت، بعض تاریخی وجوہ سے اپنے اندر علم و اقدار کا خلا محسوس کر رہی ہو۔ تاہم اس بات کے جائزے کی اشد ضرورت ہوتی ہے کہ کہاں خلا ناگزیز تاریخی ضرورت کی پیداوار ہے اور کہاں نوآبادیاتی یا کسی دوسرے مقتدرہ کے نوآبادیاتی مقاصد نے خلا کو جنم دیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کسی ثقافت میں نئے علوم، اقدار اور نئی ثقافتی سرگرمیوں کے لیے طلب دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک ازخود

ثقافت کے باطن سے، ایک داخلی دباؤ کے تحت پیدا ہوتی ہے اور دوسری جسے آئیڈیالوجیکل طریقے سے پیدا کیا جاتا ہے۔ کسی ثقافت کی حقیقی طلب دراصل اس کے تصورِ کائنات سے پھوٹتی ہے اور اس لیے جب ثقافت، نئے تاریخی حالات یا نئے سوالات سے دوچار ہوتی ہے اور ان سوالات کے جوابات، اس ثقافت کا اپنا تصورِ کائنات فراہم کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔ یہ کم و بیش وہی صورتِ حال ہے جو مذہب کو فلسفے اور سائنس سے دوچار ہونے سے درپیش ہوتی ہے ــ آئیڈیالوجیکل طلب میں کسی ثقافت کو مسخ کرنے، غلط تعبیریں کرنے کے بعد عدم تحفظ کے خوف آمیز احساس میں مبتلا کر دیا جاتا ہے اور پھر اس احساس کے مداوے کی طلب پیدا کی جاتی ہے۔ یہ عین ممکن ہے نوآبادیاتی عہد میں ایک ثقافت بہ یک وقت حقیقی اور آئیڈیالوجیکل طلب کی زد پر ہو اور دونوں کے سلسلے میں وہ ثقافت آبادکار کے علوم اور ثقافت کی طرف آرزو مندانہ نظروں سے دیکھے۔

ان معروضات کا مقصد اس بات پر اصرار کرنا ہے کہ اگر مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، نوآبادیاتی عہد کی ثقافتی صورتِ حال کی مختلف سطحوں کو لحاظ میں نہیں رکھتا؛ نوآبادیاتی عہد کے ہر تاریخی رجحان اور ثقافتی سرگرمی کو کھینچ تان کے استعماری مفہوم و مقصد سے جوڑتا ہے؛ اس ثقافتی منطقے پر مرکوز نہیں ہوتا جہاں آبادکار، طاقت کی مختلف شکلوں سے بگاڑ، استحصال کا مظاہرہ کرتا ہے اور نتیجتاً ردِ عمل جنم دیتا ہے ــ تو یہ بجائے خود استعماری مطالعے کی ایک شکل ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ، ثقافت اور فکر کو استعمار کی مخفی اور عیاں زنجیروں سے رہائی دلاتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ ایڈورڈ سعید، *Culture and Imperialism* (ونٹاژ، انگلینڈ، ۱۹۹۳ء) ص: ۶۔

۲۔ ایڈورڈ سعید کے اصل الفاظ یہ ہیں:

".... 'Imperialism means the practice, the theory, and the attitudes of a dominating metropolitan centre ruling a distant territory; 'colonialism' which is almost always a consequence of imperialism, is implanting of settlements on distant territory."

[*Culture and Imperialism*، ص: ۸]

۳۔ انس (C.L. Innes) کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

".... acknowledges the importance of power relations in that cultural exchange the degree to which the colonizer imposes a language, a culture and a set of attitudes, and the degree to which the colonized people are able to resist, adapt to or subvert that imposition."

[سی ایل انس، *The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English* (کیمبرج یونیورسٹی پریس، کیمبرج، ۲۰۰۷ء) ص: ۲]

۴۔ ".... Not all societies are "post-colonial" in the same way. But this does not mean they are not "post - colonial" in any way."

[اسٹوارٹ ہال، *The Post-colonial Question* (روٹلیج، لندن، ۱۹۹۶ء) ص: ۲۴۵]

۵۔ فرانز فینن، افتادگانِ خاک، (ترجمہ: محمد پرویز، سجاد باقر رضوی) (نگارشات، لاہور، ۱۹۹۶ء) ص: ۳۱۔

۶۔ میکالے کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"We must at present do our best to form a class who may be interpreting between us and the millions whom we govern — a class of persons, Indian in bloods and colour, but English in tastes, in opinions, in morals and in intellect."

[ٹی بی میکالے، *Macaulay's Minutes*، مشمولہ میکالے اور برصغیر کا نظام تعلیم، سید شبیر بخاری (آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۶) ص: ۴۳]

۷۔ "It is less a property than a strategy, and its effects cannot be attributed to an appropriation but to disposition, manoeuvres, tactics, techniques, functions."

[گل ڈیلیوزے، *Foucault*، (ترجمہ: سی آن ہارڈ) (کنٹی نیم، انڈیا، ۲۰۰۷ء) ص: ۲۲]

۸۔ اسد محمد خاں، جو کہانیاں لکھیں (اکادمی بازیافت، کراچی، ۲۰۰۶ء) ص: ۲۰۱۔

۹۔ ایڈورڈ سعید کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

".... It (orientalism) is, above all, discourse, that is by no means indirect, corresponding relationship with political power in the raw, but rather is produced and exists in an uneven exchange with various kinds of power, shaped to a degree by the exchange with power political (as with a colonial or imperial establishment), power intellectual (as with reigning sciences like comparative linguistics or anatomy, or any of the modern policy sciences), power cultural (as with orthodoxies and cannons of taste, texts, values), power moral (as with ideas about what "we" do and what "they" cannot do or understand as "we" do).

[*Orientalism* (پینگوئن بکس، انگلینڈ، ۱۹۹۵ء، [۱۹۷۸ء]) ص: ۱۲]

۱۰۔ فرانز فینن، *How do we extricate our selves*، (ترجمہ: چارلس لیم مارک میم)، (گرو پریس، نیویارک، ۱۹۶۷ء) ص: ۱۴۔

علم اور طاقت: نوآبادیاتی سیاق میں

The conquest of India was a conquest of knowledge.
(Bernard S Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge*, p16)

خیال تو کرو، ۳۵ کروڑ انسان اور ایک لاکھ سے بھی کم انگریز ان پر مزے سے حکومت کرتے ہیں اور حکومت بھی کیسی حکومت! ہندوستان میں ذلیل سے ذلیل انگریز کا رتبہ بڑے سے بڑے ہندوستانی سے بڑھ کر ہے۔ یہاں انگلستان میں چاہے انگریز مرد ہمارے جوتے صاف کرتے اور انگریز لڑکیاں ہم سے محبت کریں مگر سوئز کے اس پار تو ہم سب "کالا لوگ"، "نیٹوز" غلاموں سے بدتر سمجھے جاتے ہیں۔
(سجاد ظہیر، لندن کی ایک رات، ص:۷۳)

دس انگریزی سپاہیوں نے دس ہزار نیٹوز کو فساد کرنے سے روکا۔ ایک گورا زخمی ہوا اور پندرہ نیٹوز کی جان گئی۔
(ایضاً، ص:۷۹)

کیا یہ محض مبالغہ یا مغالطہ ہے جسے انگریزی استعمار سے مرعوب وخوف زدہ ہندوستانی ذہن نے گھڑ لیا ہے یا کوئی طلسم ہے کہ ۳۵ کروڑ انسانوں کی عددی طاقت محض ایک لاکھ لوگوں (جن میں فقط چار ہزار یورپی انتظامی افسران شامل تھے) کے مقابلے میں بے اثر ہو جاتی ہے؟ اگر طلسم ہے تو شاید داستانی طلسم ہے کہ ہندوستانیوں کی اپنے ملک میں کایا کلپ ہو جاتی ہے: وہ ہندوستانی کے بجائے کالے اور نیٹوز بن جاتے ہیں، اپنی مقامی، حقیقی، انسانی شناخت سے محروم ہو جاتے ہیں، اسی لیے ایک گورے کو زخمی کرنے کے جرم کا کفارہ پندرہ نیٹوز کی جانوں کا نذرانہ پیش کرنے ہی سے ادا ہو سکتا ہے۔ تاریخ کے اس عجیب وغریب واقعے کو جدید عہد کا طلسم ہی کہنا چاہیے جو دراصل علم اور طاقت کے گٹھ جوڑ کا نتیجہ ہے۔

علم طاقت ہے۔ فرانسس بیکن کے اس مقولے پر یورپ کے جدید عہد کی پرشکوہ اور ہیبت ناک عمارت استوار ہوئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ اسی مقولے کی مشعل لے کر سمندری مہمیں طے کرتا، ایشیا و افریقا پہنچا اور یہاں کے ملکوں کو نوآبادیات کا طوق پہنانے میں کام یاب ہوا۔ یہ محض اتفاق نہیں کہ جن دنوں بیکن سفنکس کی اسطورہ کو سائنس کا استعارہ قرار دے رہا تھا، جس میں ایڈی پس سفنکس کی پہیلیوں کا جواب دے کر تھیبس کا بادشاہ بن جاتا ہے یعنی تھیبس کی پراسراریت کا پردہ چاک کر کے اور اس کا علم حاصل کر کے طاقت و اقتدار حاصل کر لیتا ہے، انھی دنوں برطانیہ سوئز کے اس پار کا علم حاصل کرنے اور اپنے اقتدار کی راہ

ہم وار کرنے میں مصروف تھا۔ سفنکس کی اسطورہ کا کوئی گہرا تعلق نوآبادیات کے ساتھ جوڑنا شاید دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہو، مگر اس کی جو تعبیر بیکن نے کی ہے وہ علم اور طاقت کے گہرے رشتے پر روشنی ضرور ڈالتی ہے اور علم و طاقت کا یہی گہرا سمبندھ نوآبادیات کی ریڑھ کی ہڈی ہے۔ تھیبس کے قریب پہاڑی کے پتلے سے ابھار پر مقیم دوشیزاؤں کی شکل اور آواز، پرندے کے بازو اور مرغ کے پنجے رکھنے والی سفنکس راہ گیروں کو قید کر کے ان سے پہیلیاں پوچھتی۔ اگر وہ قسمت کے مارے پہیلیاں نہ بوجھ سکتے تو جان سے ہاتھ دھوتے۔ بالآخر اہل تھیبس نے اعلان کیا کہ جو شخص ان پہیلیوں کو بوجھ لے گا، اسے بادشاہ بنا دیا جائے گا۔ ایڈی پس (جس کا لغوی مطلب ٹیڑھے پاؤں والا ہے) جان کی بازی لگانے کے لیے تیار ہو گیا۔ سفنکس نے پوچھا کہ وہ جان دار کون سا ہے جو پیدائش کے وقت چار پاؤں پر، پھر دو پاؤں، اس کے بعد تین اور آخر میں پھر چار پاؤں پر چلتا ہے۔ لنگڑے پن کی وجہ سے آہستہ رو ایڈی پس نے ترنت جواب دیا: انسان۔ ایڈی پس فتح یاب ہوا۔ سفنکس قتل ہوئی۔ ایڈی پس تھیبس کا بادشاہ بن گیا۔ اب دیکھیے بیکن اس کہانی کی کیا تعبیر کرتا ہے۔

سفنکس کی پہیلیاں مجموعی طور پر دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک کا تعلق اشیا کی ماہیت (Nature) کے ساتھ ہے، دوسری کا رشتہ فطرت انسانی کے ساتھ ہے۔ اس طرح ان پہیلیوں کو حل کرنے کی صورت میں دو طرح کی سلطنتیں انعام میں پیش کی جاتی ہیں۔ ایک کا تعلق فطرت کے ساتھ ہے اور دوسری کا انسان کے ساتھ ..... اگر کوئی شخص انسان کی فطرت سے پوری آگاہی رکھتا ہو تو پھر وہ اپنی قسمت اپنی مرضی کے مطابق بنا سکتا ہے، وہ گویا پیدائشی طور پر سلطنت کا حق دار ہے!

گویا اگر آپ فطرت، فطرت انسانی (اور ثقافت انسانی) کا علم حاصل کر لیتے ہیں تو انھیں اپنی مرضی کے مطابق بنا سکتے اور ان پر حکمرانی کے حق دار ہو سکتے ہیں۔ اس طور جدید یورپ میں طاقت و اقتدار کا بالکل نیا پیراڈائم وجود میں آیا جو پرانے امپیریل پیراڈائم سے یک سر مختلف تھا۔ پرانے امپیریل پیراڈائم کی کلاسیکی مثال سکندر اعظم کے درباری فلسفی انکساندر کے وہ خیالات ہیں جو اس نے سکندر اعظم کو اپنے دوست کلی توس کے قتل پر متاسف دیکھ کر کہے تھے۔

آخر یہ سکندر ہے: شہنشاہ عالم! وہ ان لوگوں کے قانون اور پابندیوں کے ڈر سے، ایک غلام کی طرح روئے جا رہا ہے، جن کے لیے خود اسے ایک قانون ہونا چاہیے۔ کیا آپ اس قول کا مطلب نہیں جانتے کہ انصاف کی نشست خدا کے دائیں ہاتھ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ بھی خدا کی طرف سے ہوتا ہے، عین حق ہے اور اسی طرح زمین پر بادشاہ جو کچھ بھی کرتا ہے (عین حق ہے)۔ پہلے بادشاہ کو اور پھر باقی لوگوں کو، یہی خیال کرنا چاہیے!

گویا پرانے امپیریل پیراڈائم میں طاقت کا مرکز صرف بادشاہ کی ذات تھی۔ یہی نہیں ہر قسم کی طاقت

بادشاہ کی ذات میں اسی طرح جمع تھی جس طرح خدا میں۔ وہ زمینی خدا تھا۔ اس پر کسی قانون کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ وہ خیر وشر سے ماورا اور لوگوں کے خوف سے آزاد تھا۔ لہٰذا کسی کے آگے جواب دہ نہیں تھا مگر ہر ایک اس کے آگے جواب دہ تھا اور بادشاہ کے ہر عمل کو تسلیم کرنے کا پابند تھا۔ بادشاہ کا خدا ہونا اس کے خدا ہونے کے علم کی بنا پر تھا۔ خدا ہونے کا علم ہی، اس کے ہمہ مقتدر ہونے کا باعث تھا۔ لہٰذا علم اور طاقت کا سمبندھ امپیریل پیراڈائم میں بادشاہ کے علم میں (کہ وہ بادشاہ ہے، خدا ہے) اضافہ کرنے اور اسے مستحکم کرنے میں دربار سے وابستہ اہلِ علم و فضل اور شعرا کا بنیادی کردار تھا۔ سکندر اعظم کی تربیت میں ارسطو نے حصہ لیا تھا، مگر ارسطوئی فلسفے کی ہلکی سی جھلک بھی سکندر اعظم کی شخصیت میں نظر نہیں آتی۔ جس کا صاف مطلب ہے کہ امپیریل پراڈائم میں ارسطو نہیں، الکساندر کی جگہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ علم اور طاقت کے پرانے رشتوں میں، فلسفی اور شعرا، بادشاہِ وقت (خواہ وہ کوئی بھی ہو: اپنے باپ کا قاتل، بھائیوں کا دشمن، لاکھوں لوگوں کا خون بہانے والا، ہر رات ایک نئی عورت سے لذت یاب ہونے والا یا واقعی انصاف پسند) کی مدح کرنے والے، اسے خدا کی طرح عظیم، ناقابلِ شکست اور لازوال باور کرنے والے ہوتے اور بادشاہِ وقت انھیں خطابات، درباری مناصب اور خلعت و دولت سے نوازنے والے ہوتے۔ ان میں ارسطو استثنائی حیثیت رکھتا تھا۔ دونوں کو دو مختلف قسم کا اقتدار درکار تھا: ایک کو لوگوں پر اور دوسرے کو اپنے ہم پیشہ افراد پر۔ سو دونوں ایک دوسرے کی ضرورت تھے۔ غالب اور ذوق کی کش مکش کو اس تناظر میں بھی دیکھے جانے کی ضرورت ہے۔

جدید یورپ میں متعدد وجوہ سے علم اور طاقت کا یہ پیراڈائم ناکام ہو گیا، اس لیے نئے پیراڈائم نے رفتہ رفتہ پر پرزے نکالے۔ حقیقت یہ ہے کہ سترہویں صدی کے اواخر سے اکیسویں صدی کے اوائل تک یہی نیا پیراڈائم ترقی پاتا رہا ہے اور نوآبادیاتی نظام اور اسی کی پرانی اور نئی شکلوں میں ایک بنیادی عنصر کے طور پر کارفرما رہا ہے۔

امپیریل عہد میں علم اور طاقت کے تصورات سادہ تھے، اس لیے ان کے درمیان رشتہ بھی سیدھا سادہ اور بیّن تھا، مگر نوآبادیات میں علم اور طاقت کے تصورات میں پیچیدگی در آئی۔ دونوں کے مفاہیم اور دائرہ ہائے عمل میں وسعت اور تنوع پیدا ہو گیا، اس لیے دونوں کے رشتے بھی پیچیدہ اور تہ در تہ ہوتے چلے گئے۔ بیکن نے سفنکس کی تعبیر میں دونوں کے رشتے کی ایک تہ کو منکشف کیا۔ اس تہ کی واضح خصوصیت تو یہ ہے کہ فطرت اور انسان کے علم میں کوئی فرق نہیں۔ آپ فطرت (کے قوانین) سے آگاہ ہو کر اسے تسخیر کر

سکتے اور اپنے مقاصد کے تحت بروئے کار لا سکتے ہیں۔ یہی صورت انسان کے علم کے ساتھ ہے۔ انسانی فطرت کا علم، انسان پر تصرف کو ممکن بناتا ہے۔ آگے چل کر آگسٹ کومتے نے ثبوتیت کے جس فلسفے کو متعارف کروایا، اس میں فطرت اور انسان یا نیچر اور کلچر کے علم کو ایک ہی درجہ، یعنی سائنسی درجہ دے دیا گیا۔

کومتے تک پہنچتے پہنچتے علم اور طاقت کے رشتے کے سلسلے میں پیراڈائم شفٹ مکمل ہو جاتا ہے۔ کومتے نے انسان کے عمرانی ارتقا کے تین مراحل کی نشان دہی کی۔ (ا) دینیاتی مرحلہ، جس میں اشیا، انسان کی تمثیل ہوتی، انسانی اوصاف رکھتی ہیں؛ فطرت اور انسانی دنیا کو نظر نہ آنے والی قوتوں کے تابع خیال کیا جاتا ہے۔ ان قوتوں کا علم، جس شے یا شخص میں تصور کیا جاتا ہے، وہی حاکم اور طاقت و اقتدار کا منبع ہوتا ہے۔ (ب) مابعد الطبیعیاتی مرحلہ: اس میں ماورائی قوتوں میں اعتقاد برقرار رہتا اور انھیں کائنات کا اصولِ اوّل خیال کیا جاتا ہے۔ اس مرحلے میں آفاقی کلیے اور تعقلات قائم کیے جاتے ہیں اور یہی کلیے ہر قسم کی طاقت اور علم کا سرچشمہ ہوتے ہیں (طاقت و علم کا امپیریل پیراڈائم اس عہد میں کارفرما ہوتا ہے، بادشاہ ہر قسم کی طاقت اور علم کا سرچشمہ ہوتا ہے۔) (پ) ثبوتیت یعنی پازیٹوزم کا مرحلہ، اس میں اعتقاد پر مشاہدے اور تجربے کو فوقیت حاصل ہو جاتی ہے۔ ماورائی قوتوں پر یقین کے بجائے ان کے علم کی سعی اور ان کی تشریح کی جانے لگتی ہے۔ ثبوتیت کی خاص بات یہ ہے کہ یہ فطرت اور انسان یا نیچر اور کلچر کے علم کو یکساں خیال کرتی ہے، بالکل بیکن کی طرح، کومتے دونوں کے علم کو سائنسی خیال کرتا ہے۔ دونوں کے لیے یکساں طریقۂ تحقیق کی سفارش کرتا ہے۔ فزیالوجی اور سوشیالوجی میں کوئی بنیادی فرق نہیں دیکھتا۔" چناں چہ یورپ میں طبعی اور سماجی سائنس کو یکساں اہمیت ملی۔

اس بات پر کم ہی توجہ دی گئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ ثبوتیت اور نوآبادیات میں خاص قسم کا تعلق ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ یورپی تاریخ میں جو مرحلہ یا عہد ثبوتیت کا ہے، وہی نوآبادیات کا بھی ہے۔ جان اسٹوارٹ مِل اپنی آپ بیتی میں لکھتا ہے کہ "کومتے کا نام آفاقی طور پر معروف تھا اور اس کے نظریات کی عمومی خصوصیت وسیع پیمانے پر جانی پہچانی تھی۔" مِل نے نہ صرف آگسٹ کومتے اور ثبوتیت کے عنوان سے دو مضامین تحریر کیے، بل کہ کومتے کے نظریات سے استفادے کا اعتراف بھی کیا ہے۔ یہ ڈھکی چھپی بات نہیں کہ انیسویں صدی کی برطانوی سیاسی، سائنسی، فلسفیانہ فکر پر مِل کے گہرے اثرات ہیں۔ یہی نہیں، مِل ۱۸۵۶ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی میں نہایت اہم عہدے پر فائز رہے اور بعد ازاں ممبر پارلیمنٹ بھی بنے۔ بلاشبہ نوآبادیات کے قیام میں اسی سائنسی فکر سے اچھا خاصا کام لیا گیا ہے جسے فطری اور عمرانی مظاہر کے

مطالعے میں یکساں طور پر بروئے کار لانے پر زور دیا گیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ثبوتیت نے علم اور طاقت کے اس رشتے کو زیادہ واضح اور زیادہ مستحکم کیا، جس کی بنیاد بیکن نے رکھی۔

یہاں اس نکتے کو واضح کرنے کی اشد ضرورت ہے کہ علم اور طاقت کا رشتہ فطری اور منطقی نہیں، ثقافتی اور آئیڈیالوجیکل ہے۔ یعنی کسی فطری مظہر یا سماجی صورتِ حال کے علم کا لازمی اور منطقی مطلب، ان پر اجارہ اور اقتدار حاصل کرنا نہیں ہے اور نہ کسی شے پر اقتدار کا لازمی مفہوم اس کا علم رکھنا بھی ہے۔ اصل یہ ہے کہ کسی شے کا علم اس شے سے متعلق کئی اطراف وا کرتا ہے۔ یہ اطراف ایک جانب خود اس شے میں پیوست ہیں تو دوسری جانب ثقافت میں۔ ثقافتی جانب ''کھلنے والی اطراف'' ہی میں علم اور طاقت میں رشتہ قائم ہوتا ہے۔ گویا وسیع معنوں میں یہ ثقافت ہی ہے جو علم کو طاقت میں بدلتی یا علم سے طاقت حاصل کرتی یا علم کو اجارے کا ذریعہ بناتی ہے۔ اگر علم خود طاقت ہوتا یا علم حاصل کر لینے کا مطلب اقتدار و اجارہ حاصل کر لینا ہوتا تو یکساں سائنسی و سماجی علم رکھنے والے یکساں طور پر طاقت ور ہوتے اور یکساں طور پر عالمی معاملات میں طاقت کو یکساں انداز میں بروئے کار لاتے۔

اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً ایسا نہیں ہے تو اس کا صاف مطلب ہے کہ علم اور طاقت میں رشتہ ثقافتی اطراف ہی میں استوار ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ ثقافتی اطراف میں اس نوع کا کوئی اصرار نہیں ہوتا کہ لازماً علم اور طاقت ہی کا رشتہ قائم کیا جائے۔ ثقافتی اطراف میں تو بس رشتوں کی استواری کے امکانات ہوتے ہیں۔ کسی ایک امکان کی طرف توجہ کرنے اور بروئے کار لانے کا فیصلہ تو نقطۂ نظر، حکمت عملی اور مقصد کے ہاتھوں ہوتا ہے۔ جتنا امکان علم کو طاقت سے جوڑنے کا ہوتا ہے، اتنا ہی امکان علم کو آزادی، مجموعی انسانی عظمت اور اخلاقی و روحانی ارتفاع سے وابستہ کرنے کا ہوتا ہے۔ گویا اشیا و مظاہر کا علم خود کسی خاص بات کا تقاضا نہیں کرتا اور نہ ہی یہ علم کی لازمی و ازلی خصوصیت ہے کہ وہ طاقت و تصرف کا ذریعہ یا آلہ کار بنے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ساری گڑبڑ بھی یہیں سے پیدا ہوئی ہے۔ علم اس چھڑی کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جو بھیڑوں کو ہانکنے، جانوروں کو سدھانے، مشکل پہاڑی رستوں پر مسافروں یا نابیناؤں کا سہارا بننے کی یکساں اہل ہوتی ہے۔

غور کیجیے کہ سفنکس کی پہیلی بوجھنے یا اس کا علم حاصل کر لینے سے دو نتیجے برآمد ہوئے۔ ایڈی پس کی جان محفوظ رہی اور اہل تھیبس کو سفنکس کے عذاب سے نجات ملی۔ لیکن جب بیکن اسطورہ کی تعبیر میں پہلے نتیجے پر توجہ اور دوسرے سے صرف نظر کرتا ہے تو گویا دو امکانات میں سے ایک امکان کا انتخاب کرتا ہے۔

ایک امکان علم کو آزادی سے جوڑنے کا تھا، دوسرا علم کو طاقت سے۔ سفنکس کے علم نے ایڈی پس کو طاقت اور اہل تھیبس کو آزادی بخشی تھی۔ سوچنے کی بات ہے کہ ایڈی پس کا بادشاہ بننا بڑا واقعہ تھا یا اہل تھیبس کا موت اور قید سے آزادی حاصل کرنا؟ شخص واحد کا سفید و سیاہ کا مالک بننا اہم تھا یا انبوہ کثیر کا آزادی سے سانس لینا؟ بیکن اپنے تجزیے میں یہ سوال نہیں اٹھاتا۔ اس کی نگاہ اس طرف اٹھی ہی نہیں کہ سفنکس کے علم نے اگر ایڈی پس کے سر پر تاج شاہی رکھا تو اہل تھیبس کو قید و مرگِ بے پایاں سے نجات بھی دی۔ اس کے نزدیک علم کا انعام طاقت ہے؛ آزادی اور نجات نہیں۔ طاقت ایک فرد کو ملی اور بے پایاں ملی جب کہ نجات اور آزادی ہزاروں لاکھوں کو ملی۔ اس طور علم اور طاقت میں جو رشتہ قائم ہوا، اس میں طاقت ایک مخصوص اقلیت میں مرتکز ہوئی، جس کا نشانہ اکثریت بنی۔

متعدد امکانات میں سے کسی ایک امکان کا انتخاب اتفاقی معاملہ ہے نہ اس میں کوئی ماورائیت ہے۔ یہ سیدھا سادا آئیڈیالوجیکل معاملہ ہے۔ علم اور طاقت کا رشتہ بھی صریحی طور پر آئیڈیالوجیکل ہے۔

مورلیس لیپٹے نے آئیڈیالوجی کی وضاحت میں ایک اہم نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ ''آئیڈیالوجی کا جوہر یہ ہے کہ یہ مذہب اور توہم سے عام طور پر وابستہ جذبات کو فلسفے سے جوڑ دیتی ہے''[۵] فلسفے میں جذبات کا عمل دخل نہیں اور مذہب اور توہم اندھے جذبات کے حامل ہیں۔ فلسفے میں عقلی توجیہات ہوتی اور مذہب و توہم میں اندھی بے پناہ جذباتی اپیل اور طاقت ہوتی ہے۔ لہٰذا آئیڈیالوجی کو وجود میں لانے کا مطلب الٹی گنگا بہانا ہے۔ ایک عقلی عنصر کو اندھے جذبات میں ملفوف کرنا ہے یا اندھے جذبات کی پوٹ پر عقلی توجیہ کی گرہ لگانا ہے۔ یہاں آپ مذہب و توہم کے ساتھ قوم پرستی اور نسل پرستی کے جذبات کا اضافہ بھی کر لیجیے۔ جب انھیں آئیڈیالوجی بنایا جاتا ہے تو ان کی عقلی توجیہات بھی کی جانے لگتی ہیں۔ ان کی بنیاد پر ایک باقاعدہ فلسفیانہ نظام گھڑ لیا جاتا ہے جو ہمیشہ غیر عقلی جذباتی اپیل رکھتا ہے۔ یہی صورت علم کو طاقت سے ہم رشتہ کرنے یا علم کو طاقت میں بدلنے کے ضمن میں ہوتی ہے۔ سفنکس کی تمثیل پر مزید ایک نظر ڈالیے۔ ایڈی پس کے پاس علم تھا۔ وہ سفنکس کی پہیلی کی گرہ کشائی کا علم رکھتا تھا، مگر اس علم میں بجائے خود طاقت نہیں تھی۔ اس کے علم میں شاہی طاقت مضمر نہیں تھی جو اسے اہل تھیبس سے ممتاز کرتا تھا۔ یہ طاقت اہل تھیبس کے اس توہم میں مضمر تھی کہ ان کا نجات دہندہ ہی ان کا بادشاہ ہوگا۔ گویا ایڈی پس کو شاہی طاقت اہل تھیبس کے توہم یا وسیع معنوں میں ان کے کلچر کے علم سے حاصل ہوئی۔

اگر ہم نوآبادیات اور نوآبادیاتی سیاق میں پیدا ہونے والے علم پر ایک نظر ڈالیں تو ہمیں یہ سمجھنے میں

دیر نہیں لگتی کہ اہل تھیبس، ایشیا و افریقہ کی نوآبادیاں ہیں اور ایڈی پس یورپی آبادکار ہے۔ ایشیا و افریقہ، اہل تھیبس کی مانند فلاکت کا شکار ہیں۔ یورپی آبادکار ایڈی پس کی طرح علم سے لیس۔ آبادکاروں نے ایشیا و افریقا کی ثقافت کو سفنکس کی طرح پر اسرار سمجھا۔ ان کے اسرار کا علم حاصل کیا اور پھر ان ممالک کی ثقافت، عقائد، توہمات سے آگاہی حاصل کی۔ اسی علم اور آگاہی کے زور پر ان پر حکومت کی۔ گویا انھوں نے ٹھیک ایڈی پس کی طرح، علم کو اپنی طاقت کا ذریعہ بنایا۔ نوآبادیوں کی فلاکت کو دور کرنے کا وسیلہ نہیں بنایا۔

نوآبادیاتی سیاق میں علم کا تصور سراسر مادی اور افادی ہے۔ اس سیاق میں کسی ایسے علم کی گنجائش نہیں جسے براہِ راست بروئے عمل میں نہ لایا جاسکے یا جس کی بنیاد پر ایک حقیقی تبدیلی نہ پیدا کی جاسکے۔ یہ تبدیلی آبادکار کے اپنے افادی نقطۂ نظر کے تابع ہوتی ہے۔ اس تناظر میں شمالی ہندوستان کے انتظامی عہدے دار ڈبلیو کروک کے یہ خیالات ملاحظہ کیجیے جو انھوں نے اپنی کتاب شمالی ہندوستان کا عوامی مذہب اور لوک روایت: ایک تعارف (The Popular Religion and Folklore of Northern India) (مطبوعہ ۱۸۹۴ء) میں لکھے ہیں:

اس کتاب کی تصنیف میں میرے پیش نظر سہ گونہ مقاصد رہے ہیں۔ اوّل یہ کہ میں نے تمام افسروں کے استعمال کے لیے ان دیہی لوگوں کے عقائد سے متعلق کچھ معلومات جمع کرنا چاہی ہیں، جن سے ان افسروں کو واسطہ رہتا ہے۔ یہ کسی حد تک انھیں ان نسلوں کی پر اسرار داخلی زندگی کو سمجھنے کے قابل بنائیں گی جن کے درمیان رہنا ان کا مقدر ٹھہرا ہے۔ دوم، امید کی جاسکتی ہے کہ یہ تعارفی خاکہ اس ملک کے ان تعلیم یافتہ مقامی لوگوں کو خصوصاً تحقیق پر مائل کرے گا جنھوں نے ابھی بہت کم ایسا لکھا ہے جس سے یورپی ان کی اپنی دیہی برادری سے متعلق بھرپور اور ہمدردانہ علم حاصل کرنے کے قابل ہوسکیں۔ آخری یہ کہ چوں کہ میں نے حقائق کی بنیاد پر نظریہ سازی کرنے سے زیادہ حقائق جمع کرنے کی کوشش کی ہے، لہٰذا مجھے امید ہے کہ ان صفحات میں یورپی علما کو جانے پہچانے اصولوں کی کچھ تازہ مثالیں ملیں گی۔[۲]

ڈبلیو کروک کے یہ خیالات، نوآبادیاتی سیاق میں علم اور طاقت کے رشتے کی بیش تر سطحوں کو منکشف کرتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً پہلی اہم سطح یہ ہے کہ نوآبادیوں کے علم کے اکثر خالق وہ سرکاری عہدے دار ہیں جنھیں مقامی لوگوں (یعنی نیٹوز) سے واسطہ رہتا تھا۔ یورپی انتظامی افسر، نیٹوز سے فاصلہ رکھنا بھی ضروری سمجھتا تھا اور نیٹوز کا مکمل علم بھی حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اس میں گریز اور کشش کے باہم مخالف جذبات تھے۔ اگرچہ کشش نیٹوز کے لیے فی ذاتہٖ نہیں، ان کے علم کے لیے تھی۔ یہ انتظامی افسر سیاح تھے نہ عمومی انسانی

تجسس کے حامل افراد، جنھیں نیٹوز کا ''غیر یورپی'' اور اجنبی طرزِ زندگی حیرت میں مبتلا کرتا ہو اور وہ ان کے بارے میں گہری دلچسپی کے ساتھ زیادہ سے زیادہ جاننے کی آرزو رکھتے ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ انتظامی افسر سرتاپا ''کولونائزر'' تھے۔ ان کی روحیں عمومی انسانی تجسس اور آگاہی کی بے غرض طلب سے بے قرار نہیں تھیں، مگر ایک اور قسم کی جستجو ان کے ذہنوں میں مسلسل کھدبد کرتی رہتی تھی جسے ایک آبادکار، توسیع پسند اور اقتدار پسند کی جستجو قرار دیا جاسکتا ہے۔ وہ نوآبادیوں سے متعلق ہر چھوٹی بڑی تفصیل، ان کے جغرافیے، آبادی، ان کے عقائد، توہمات، ان کی تاریخ، سیاست، معاشرت، ادبیات، ان کے مکمل طرزِ زندگی، ان کی ثقافت کی جملہ سطحوں کا علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ انھیں اچھی طرح معلوم تھا کہ یہ علم، طاقت میں بدلنے کا دوگونہ امکان رکھتا ہے۔ کولونائزر کی طاقت اور نیٹوز کی طاقت۔ انھیں ان دو میں سے ایک امکان کے انتخاب میں کبھی دقت پیش نہیں آئی۔ ڈبلیو کروک جب لگی لپٹی رکھے بغیر یہ کہتے ہیں کہ انھوں نے شمالی ہندوستان کے دیہی نیٹوز کے عقائد اور توہمات کو برطانوی انتظامی افسروں ہی کے لیے جمع کیا ہے تاکہ وہ ہندوستانیوں کی پر اسرار داخلی زندگی کا علم حاصل کرسکیں تو وہ اس علم کو کولونائزر کی طاقت بنانے کا اعلان کرتے ہیں۔

یہاں بعض باتیں خاص طور پر توجہ طلب ہیں۔ ایک یہ کہ محکوموں کی پر اسرار داخلی زندگی یا ان کے عقائد اور توہمات کا علم انتظامی افسروں کے کیوں کر کام آسکتا ہے؟ یہ سوال ہندوستان سمیت بیش تر ایشیائی ممالک میں نافذ کردہ نوآبادیاتی نظام کی منفرد خصوصیت کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ محکوموں کی پر اسرار داخلی زندگی کی جستجو اسی وقت ہوسکتی ہے جب آبادکار محکوموں کو قابو میں رکھنے کے لیے طاقت کے متشددانہ استعمال کا راستہ ترک کرتا ہے۔ سرتاپا آبادکار، جاہ پرست اور اقتدار پسند ہونے کے ناطے، محکوموں پر ہمہ جہت قبضہ چاہتا ہے۔ ان کے باطن میں چھپے جذبۂ بغاوت کی آگ سے خود کو برابر بچانا چاہتا ہے، مگر اس کے لیے وہ طاقت کی دوسری صورتوں کو کام میں لاتا ہے۔ محکوموں کی پراسرار داخلی زندگی کو جاننے کا مطلب، ان کے وجود کی پہیلی کو جاننا ہے؛ ان کی طاقت اور کمزوری کے منابع کا علم حاصل کرنا ہے۔ نیز یہ جاننا ہے کہ کمزوری کا استحصال کیسے کیا جاسکتا ہے اور طاقت کو ابھرنے سے کیسے روکا جاسکتا ہے۔ گویا آبادکار سمجھتا ہے کہ اگر وہ نیٹو کے وجود کی پہیلی بوجھ لے گا تو وہ اس کی گرفت میں رہے گا۔ دوسرے معنوں میں آبادکار کا خیال ہوتا ہے کہ مقامی لوگوں پر ایک ہمہ جہت قسم کی حاکمیت کے لیے ضروری ہے کہ ان کی ثقافت کا مکمل اور یورپی حوالے سے مستند علم حاصل کیا جائے۔

ثقافت کی تین سطحوں کی بالعموم نشان دہی کی گئی ہے۔[۳] ایک: زندہ ثقافت، جسے کسی سماج کے افراد

کسی خاص لمحے میں جی رہے ہوتے ہیں۔ ثقافت کی یہ سطح، بہتے پانی کی طرح ہوتی ہے۔ لہٰذا اس تک رسائی اسی خاص لمحے میں ہو سکتی ہے۔ دوم: محفوظ کی گئی ثقافت، جسے تحریری، نقشی، صوتی کسی بھی طریقے سے محفوظ کرلیا گیا ہو۔ اس میں آرٹ کی مختلف صورتوں سے لے کر روزمرہ زندگی کا کوئی بھی ثقافتی مظہر شامل ہو سکتا ہے اور ان کا تعلق کسی بھی زمانے سے ہو سکتا ہے۔ سوم: منتخب روایات کی ثقافت۔ ایک اعتبار سے یہ ثقافتی سطح مثالی ہوتی ہے، جس میں مطلق اور آفاقی اقدار کو منتخب اشخاص کی زندگیوں اور کارناموں میں تلاش کیا جاتا ہے۔ یہ ثقافتی سطح خود کو لازمانی حقیقت کے طور پر پیش کرتی ہے۔ ثقافت کی یہ تینوں سطحیں کم و بیش ہر ثقافت میں موجود اور باہم مربوط ہوتی ہیں۔ انھیں مربوط کرنے کے لیے کوئی پر اسرار دھاگا نہیں ہوتا، بل کہ بعض عوامل اور عناصر ہیں جو ایک ثقافتی سطح کو دوسری سطح سے جوڑتے ہیں۔ مثلاً زندہ ثقافت کی سطح پر، کچھ اقداری، آئیڈیالوجیکل یا فوری سیاسی عامل کے تحت فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کن ثقافتی عناصر کو محفوظ رکھنا اور کون سی ثقافتی روایات کی بنیاد پر مثالی ثقافت کا تصور وضع کرنا ہے۔

نوآبادیات میں محکوم ممالک کی ثقافت کی ان تینوں سطحوں کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ اس علم کے حصول میں یورپی آبادکار اور یورپی اہل علم یعنی مستشرق دونوں دلچسپی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ دونوں کی دلچسپی کا محرک اور دلچسپی کی سطح ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی۔ بعض اوقات ایک ہی شخص منتظم اور مستشرق ہوتا ہے اور کبھی دونوں الگ ہوتے ہیں۔ بہرکیف آبادکار یا منتظم نوآبادیاتی نظام کی کل کا اہم پرزہ ہونے کی وجہ سے عملیت پسند ہوتا ہے۔ اس کے لیے محکوم ملک کی ثقافت کے کسی علم کا تصور تک کرنا محال ہے جسے وہ براہ راست اپنے انتظامی امور میں کام میں نہ لا سکے۔ وہ گزیٹر تیار کرے، مردم شماری کرے، تعلیمی رپورٹیں تیار کرے، حکایات و اساطیر جمع کرے یا زبانوں کی قواعد اور لغات مرتب کرے، اس سب کو وہ وسیع تر انتظامی عمل کا حصہ سمجھتا ہے۔ گویا اس سارے علم کو وہ راست طاقت میں بدلتا ہے، جب کہ یورپی اہل علم یا مستشرق، نوآبادیاتی ملکوں کی ثقافت کی تحقیق کی بنیاد پر ایک نیا علمی کلامیہ (ڈسکورس) تشکیل دیتا ہے۔ بلاشبہ آبادکار اس علمی کلامیے سے استفادہ کرتا ہے اور یہ باور کرانے کی سعی کرتا ہے کہ آبادکار اور مستشرق میں مقاصد کی سطح پر کوئی فرق نہیں۔ دونوں ایک ہی پیراڈائم: علم اور طاقت میں گہرا رشتہ ہے، کے تحت کام کرتے ہیں، تاہم دونوں ایک ہی شخصیت کے دو نام بہرحال نہیں ہیں۔ پہلا بڑا فرق یہ ہے کہ آبادکار کے برعکس مستشرق عملیت پسند نہیں ہوتا۔ دوسرا قابل ذکر فرق یہ ہے کہ آبادکار ثقافتی حقائق کو معروضی انداز میں جمع کرتا ہے، جب کہ مستشرق ثقافتی حقائق کا لازماً تجزیہ کرتا، تعبیر کرتا اور نتائج اخذ کرتا ہے۔ ان کے بغیر کلامیہ وجود

ہی میں نہیں آ سکتا۔ ایک اور اہم فرق یہ ہے کہ آبادکار زیادہ سے زیادہ معاصر، زندہ ثقافت کے علم سے دلچسپی کا مظاہرہ کرتا ہے اور مستشرق کا بیش تر سروکار محفوظ کی گئی اور مثالی ثقافت سے ہوتا ہے۔ وہ مشرق کی ان کلاسیکی زبانوں (اور ان کے ادبیات) کے مطالعے میں نسبتاً زیادہ سرگرم ہوتا ہے جو معاصر، زندہ ثقافت میں حقیقی عملی کردار نہیں رکھتیں۔

مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس سوال سے اعراض نہیں کر سکتا کہ آبادکار ہو یا مستشرق وہ نوآبادیوں کے جس ثقافتی علم کا ڈھیر لگاتے ہیں وہ کس قدر حقیقی، غیر جانب دار اور شفاف ہوتا ہے؟ یہ علم کہاں تک ایشیائی و افریقی ثقافتوں کی حقیقی ترجمانی کرتا ہے؟ اس سوال کا عمومی جواب تو یہ ہے کہ کوئی ثقافتی یا سماجی علم نہ غیر جانب دار ہوتا ہے نہ شفاف۔ ثقافت کی حقیقی ترجمانی، علمی حلقے کا وہ خواب ہے جو ان زمانوں میں دیکھا گیا، جب اہل علم اس گمان میں مبتلا تھے کہ زبان ایک شفاف میڈیم ہے؛ زبان کسی بھی حقیقت کو داخلی ہو یا خارجی، بعینہٖ پیش کرنے پر قادر ہے۔ یہ گمان بیسویں صدی میں ٹوٹ گیا۔ نئے فلسفۂ لسان کے زیر اثر زبان کو ایک ایسا میڈیم سمجھا جانے لگا جو انسان اور سماج کی داخلی و خارجی حقیقتوں کو خود اپنے قوانین اور رسمیات کا پابند بنا کر پیش کرتی ہے۔ لہٰذا وہ ترجمانی نہیں کرتی، حقیقت کو تشکیل دیتی ہے۔ زبان سے پہلے اور زبان سے باہر موجود حقیقت اور زبان میں ظاہر اور تشکیل پانے والی حقیقت میں فاصلہ موجود رہتا ہے۔ چناں چہ عمومی سطح پر ڈبلیو کروک یا حکایات پنجاب (Tales of the Punjab) کے مرتب آر سی ٹیمپل کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ شمالی ہندوستان اور پنجاب کی اساطیر اور حکایات کو ٹھیک اسی طور پیش کریں، جس طور ان علاقوں کے ہندو، سکھ اور مسلمان ان کہانیوں کو اپنے باطن میں جیتے ہیں۔ معانی و اقدار کی اس لَو کو گرفت میں لینا آبادکار یا کسی مستشرق کے لیے ناممکن تھا جو ان کہانیوں نے ہندوستان کے باطن میں جگا رکھی تھی۔ تاہم یہ واحد وجہ نہیں جو زیر بحث ثقافتی علم کو جانب دار اور غیر شفاف بناتی ہے۔

آبادکار اور مستشرق جب نوآبادیاتی ملکوں کا ثقافتی علم "تشکیل" دیتے ہیں تو گویا ایک مدھم مگر پر تیقن انداز میں یہ اعلان کرتے ہیں کہ افریقا اور مشرق کی ثقافتی ترجمانی کی ذمے داری ان کے کاندھوں پر ہے۔ یہ اعلان اس مفروضے کے بغیر ممکن ہی نہیں کہ افریقا اور مشرق گونگے ہیں۔ اس اعلان ہی میں نوآبادیوں اور نیٹوز کی جہالت و پس ماندگی کا اثبات اور ان کی تحقیر کا جذبہ موجود ہوتا ہے۔ اس جذبے کا کھلا ڈلا اظہار ہمیشہ یورپیوں کی مذکورہ ذمے داری کے علی الاعلان اظہار کے تناظر میں ہوتا ہے۔ ہندوستان کے شمالی مغربی صوبہ جات کی تاریخ، لوک روایت اور نسلی تقسیم سے متعلق ہنری ایم ایلیٹ کی کتاب کو از سر نو مرتب کرنے

پیش لفظ میں لکھتے ہیں: والے جان بیمز کے یہ الفاظ ملاحظہ کیجیے جو انھوں نے مذکورہ کتاب کی جلد اوّل کے "تاہم اسے [علمی ذمے داری] یورپی مہارت اور استقامت مزاج کے سپرد کیا جا سکتا ہے کہ وہ بے نقاب

کریں، وقت کے ملبے تلے چھپے منتشر ٹکڑوں سے ایک کامل مجسمہ تعمیر کریں۔"[۸]

جان بیمز کھلے لفظوں میں کہتے ہیں کہ ہندوستان کے پاس خود اس کی مرتب تاریخ ہے نہ منظم ثقافتی علم۔ انھیں اس بات کے واضح اعلان میں بھی عار نہیں کہ ہندوستان اپنی ہی تاریخ کو مرتب کرنے اور اپنی ہی ثقافت کا منظم علمی بیانیہ وضع کرنے کی سرے سے اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ ان کے کھلے اظہار اور واضح اعلان میں بھی ہندوستان کی شدید مذمت موجود ہے۔ نیز ہندوستان کی "نااہلی" کا حل بھی! صرف یورپ کے پاس وہ مہارت اور مزاج کی استقامت ہے جو تاریخ و ثقافت کی تحقیق کے لیے ازبس ضروری ہے۔ نیز یورپ کو اس امتیاز پر تفاخر کرنے کا پورا حق ہے۔ وہ اس مہارت اور استقامت مزاج کو ہندوستان میں منتقل کرنے کے اس قدر خواہاں نظر نہیں آتے، جس قدر وہ ان کے بل پر ہندوستان کی تاریخ و ثقافت کا منظم علم پیدا کرنے کے قائل لگتے ہیں۔ وہ یورپی تحقیقی مہارت کو دو دھاری تلوار کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ ایک دھار نوآبادیاتی ہندوستان کی علمی پس ماندگی، گونگے پن اور نااہلی کی گردن پر وار کرتی ہے — اور یہ وار اس لیے گہرا پڑتا ہے، جس لمحے یورپیوں جیسی مہارت کے فقدان کا شدید احساس ہوتا ہے اور دوسری دھار کے ذریعے خالص اقتصادی اور اقتداری مقاصد کی فصل کاٹی جاتی ہے۔ ہنری ایم ایلیٹ نے مذکورہ کتاب کورٹ آف ڈائریکٹرز کی ہدایت پر ریونیو مقاصد کی خاطر ہی ۱۸۴۴ء میں مرتب کی تھی۔ کتاب میں شمال مغربی صوبہ جات کے صدر بورڈ آف ریونیو کا شمالی صوبہ جات کی حکومت کے نام خط، محررہ ۹ فروری ۱۸۴۴ء بھی نقل کیا گیا ہے۔ خط میں صاف لکھا گیا ہے کہ بورڈ نے ایلیٹ کے تحقیقی کام کو بہ نظر غائر دیکھا ہے اور اسے کورٹ آف ڈائریکٹرز کی ہدایات کے عین مطابق پایا ہے۔[۹]

اس بات میں شک کی ذرا گنجائش نہیں رہتی کہ یہاں علم اور طاقت میں بلا واسطہ رشتہ موجود تھا۔ ایلیٹ نے مالی، زرعی، نسلی اور ثقافتی اصطلاحات کی وضاحتی فرہنگ، برطانوی انتظامی عہدے داروں ہی کے لیے مرتب کی تھی۔ اس تحقیقی کام کے منشا و مدعا کا تعین ایسٹ انڈیا کمپنی کے کورٹ آف ڈائریکٹرز نے متعین کیا تھا۔ جہاں تک اس کتاب کے علم کے غیر جانب دار، معروضی اور شفاف ہونے کے سوال کا تعلق ہے، تو اس کا جواب اس تحقیقی پیراڈائم میں موجود ہے، جسے اس کتاب کی تالیف میں راہ نما بنایا گیا ہے۔

پیراڈائم موضوع کے انتخاب، مواد کے حصول و ترتیب، مواد کی پیش کش کے طریقے، سب پر اثر انداز

ہوتا ہے۔ یورپی آبادکاروں نے بالعموم آگسٹ کومتے کے عمرانیاتی نظریات سے ماخوذ ثبوتیت کے پیراڈائم سے کام لیا ہے۔ ثبوتیت ثقافتی مظاہر کو طبعی مظاہر کی طرح مستقل اور مطلق قوانین کے حامل خیال کرتی ہے۔ اس کے نزدیک دونوں کا سائنسی علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ان کے مستقل قوانین کو سمجھا جا سکتا اور انھیں تسخیر کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا ثبوتیت کے پیراڈائم کی بنیاد پر ثقافتی مطالعات کا اصل مقصود کسی ثقافت پر اسی طرح اجارہ حاصل کرنا اور اسے تسخیر کرنا ہے جس طرح طبعی مظاہر کے داخلی قوانین کی تفہیم سے ان پر قابو پانا اور اپنے مقاصد کے تحت بروئے کار لانا ہے۔

یورپی آبادکاروں نے افریقا و ایشیا کے ان ثقافتی مظاہر کے مطالعے پر خصوصی توجہ دی جن میں اجارہ دارانہ نقطۂ نظر سے قوت موجود تھی۔ نوآبادیوں کی ثقافت کے مجموعی تصورِ کائنات کو سمجھنے سے انھیں دلچسپی تھی، نہ ہو سکتی تھی۔ یہ خیال کرنا بھی سراسر حماقت ہے کہ آبادکار، دور دراز غیر یورپی خطوں میں محض علم کی پیاس بجھانے آئے تھے۔ ان کے نزدیک محکوم ملکوں کے وہ ثقافتی ادارے، تصورات، عقائد، توہمات قوت رکھتے تھے جو ان ملکوں کے باسیوں سے (ا) براہِ راست ابلاغ کو ممکن بناتے تھے (ب) ان میں پھوٹ ڈالتے تھے، (پ) ان کے یہاں یورپی زاویہ نظر سے غیر عقلی عناصر تھے، (ت) انھیں نااہل، وحشی، غیر مہذب ثابت کرنے کی ٹھوس بنیاد بن سکتے تھے (ٹ) جن سے گہری جذباتی وابستگی پائی جاتی تھی۔ لہٰذا ورنیکلرز (جس کا لفظی مطلب غلاموں کی زبان ہے) کو سمجھا گیا؛ انھیں گروہی اور فرقہ وارانہ مفہوم دیا گیا۔ ان مذہبی اعتقادات اور اساطیر و حکایات کو خاص طور پر مرتب کیا گیا، جو نیٹوز کو گروہی سطح پر ایک دوسرے کے خلاف صف آرا کرتی تھیں اور انھیں کاہل، وحشی اور عقل دشمن ثابت کرتی تھیں۔ اس سب کے بعد نیٹوز کو قابو میں رکھنا نہایت آسان تھا۔ لسانی، مذہبی اور نسلی فرقہ واریت ابھارنے کے بعد وہ قومی وحدت پیدا ہو ہی نہیں سکتی تھی جو تمام نیٹوز کو یورپی آقاؤں کے خلاف ایک صف میں لا کھڑا کر سکتی تھی۔ اسی طرح انھیں کاہل اور وحشی ثابت کرنے کے بعد پولیس، جیل اور عدلیہ کے اداروں کا جواز خود بہ خود نکل آتا تھا۔

ثبوتیت کا پیراڈائم "یورپی آبادکار علما" کی توجہ اس جانب مبذول ہونے ہی نہیں دیتا تھا کہ کوئی ثقافتی مظہر غیر عقلی نہیں ہوتا۔ جس ثقافتی رسم کو ایک خطے کے لوگ اجتماعی رضامندی اور خوشی سے نسل در نسل انجام دیتے چلے آ رہے ہوں، وہ بہ ظاہر کتنی ہی غیر عقلی اور ظالمانہ ہو، حقیقتاً اپنا جواز رکھتی ہے۔ وہ ان لوگوں کی سماجی اور داخلی زندگی میں بعض ایسے معانی کی جوت جگاتی ہے، جسے صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں۔ یہاں ان سماجی رسوم سے بحث نہیں جو صریحی طور پر ظالمانہ ہوتی ہیں۔ ان کی اصلاح کی ضرورت سے کوئی کافر دل

ہی انکار کرسکتا ہے۔ یہاں ان ثقافتی رسمیات کا ذکر مقصود ہے، جن کے ذریعے لوگ ارتقاعی تجربات سے گزرتے ہیں اور اپنی زندگیاں نئے معانی سے منور کرتے ہیں۔ یورپیوں نے بالعموم ثقافتی مطالعات میں ان معانی کی جستجو کی مخلصانہ کوشش نہیں کی۔ چوں کہ وہ ثقافتی مظہر کو طبعی مظہر کی طرح میکانکی سسٹم خیال کرتے ہیں جس کے قوانین کو سمجھ کر اس پر اجارہ حاصل کیا جاسکتا ہے، اس لیے وہ ثقافت کے زندہ اور رواں دواں معانی کو دھیان میں نہیں لاتے۔ یہ عمل ثقافت کو مسخ کرنے کا ہوتا ہے۔ اس امر کی ایک مثال ڈبلیو کروک کے یہاں ملاحظہ کیجیے۔ وہ اپنی کتاب میں پیروں اور سیدوں پر نوٹ تحریر کرتے ہیں۔ یہ نوٹ ہندوؤں کے مذہبی عقائد اور رسوم سے متعلق اندراجات کے بیچ درج کیا گیا ہے۔ نوٹ کے لیے اس مقام کا انتخاب معنی خیز ہے۔ کروک کے مطابق، پیر عموماً مسلمان ہوتے ہیں مگر مسلمان اور نچلی ذات کے ہندو بلا امتیاز ان کی پوجا کرتے ہیں۔ یہاں ایسے متعدد بزرگ، صوفیا موجود ہیں جو ہندو عقیدے کے بدترین دشمن تھے مگر اب ہندو انھیں پوجتے ہیں۔[۱] صاف ظاہر ہے کہ، کروک ٹھیک اس ثقافتی ادارے کو نشانہ بنا رہے ہیں جس نے ہندوستان میں مذہبی ہم آہنگی کو فروغ دیا تھا۔ صوفیا نے مذہب، رنگ، نسل، زبان کے امتیازات کی نفی کی تھی اور ایک انسانی برادری کی ثقافت پیدا کی تھی۔ کروک اس معنی کو خاطر میں نہیں لاتے۔ وہ اس پہلو کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتے کہ آخر کیوں کر ہندو اپنے مذہبی عقیدے اور مسلمانوں سے اس کے فرق کو قائم رکھتے ہوئے صوفیا کے حلقوں اور مزاروں پر گہری قلبی عقیدت کے ساتھ حاضری دیتے اور انوکھے ترفع کا تجربہ کرتے۔ اگر کروک اس سوال پر دھیان دیتے تو وہ مسلمان صوفیا کی پیدا کردہ واحد انسانی برادری کی ثقافت کی تھاہ کو پانے میں کام یاب ہوتے، مگر ظاہر ہے وہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہوتے جو انھیں ہندوستان کے ثقافتی مطالعے سے حاصل کرنا تھا۔ یہ اسی مقصد کا دباؤ تھا کہ وہ حاضری کو پوجا قرار دیتے ہیں۔ صرف نچلی ذات کے ہندوؤں کا ذکر کرتے ہیں جنھیں اونچی ذات کے ہندو اپنی خاکِ پا سے بھی کم تر خیال کرتے ہیں اور تمام ہندوؤں کو یاد دلاتے ہیں کہ جن بزرگوں کے مزاروں پر وہ خشوع و خضوع سے شریک ہوتے ہیں، وہ تو ان کے عقیدے کے بدترین دشمن تھے۔ (کروک نے ان بزرگوں کے نام نہیں بتائے) اپنے دشمنوں کے پاس عقیدت سے حاضر ہونے سے بڑھ کر ''بے عقلی'' کیا ہوسکتی ہے! اس طرح ثقافت کا ایک مسخ شدہ، نیا بیانیہ گھڑ کے طاقت حاصل کی گئی۔

کسی ثقافت کی تھاہ کو پانے اور اس کی بنیادی ساخت کا علم حاصل کرنے کا مطلب، اوّل ان انسانی مساعی کو سمجھنا ہے جو کائناتی قوتوں سے ربط ضبط قائم کرنے کی خاطر کی جاتی اور تاریخی عوامل کو اپنے مقاصد

کے تحت ڈھالنے کی نیت سے انجام دی جاتی ہیں؛ دوم: مختلف اور متنوع انسانی تجربات میں عقلی سطح پر شریک ہونا ہے، جب کہ کسی ثقافت کے منتخب حصوں کو معرضِ تحقیق میں لانے اور نتیجے میں اس ثقافت کا مسخ شدہ نیا بیانیہ وضع کرنے کا صریحی مقصد اس پر اجارہ حاصل کرنا ہے۔ اسی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ نوآبادیاتی باشندوں کی اساطیری تصویر بنانا ہے۔ اس کا پہلا کام/ فائدہ یہ ہے کہ یہ تصویر آبادکار کے تمام اقدامات کو جائز قرار دیتی ہے۔ گویا آبادکار کے ضمیر میں انسانی اقدار کا تصور موجود ہوتا ہے جو اس کے استحصالی اور ظالمانہ اقدامات پر روک ٹوک کرسکتا اور نتیجتاً اس کے نوآبادیاتی مقاصد کے لیے خطرناک ثابت ہوسکتا ہے۔ اس تصور کو وہ نوآبادیاتی باشندے کی اساطیری تصویر بنا کر زائل کر دیتا ہے۔ اساطیری تصویر بالعموم شوخ اور واضح ہوتی ہے اور اقدار کا تصور منفعل ہوتا ہے، اس لیے جلد ہی زائل ہو جاتا ہے۔ اس اساطیری تصویر کے مطابق نوآبادیاتی باشندہ ناقابلِ یقین حد تک کاہل ہوتا ہے۔ کارزارِ زندگی میں کاہل کے ساتھ ''حسن سلوک'' یہ ہے کہ اس سے جسمانی مشقت لی جائے، پس و پیش کرے تو سزا دی جائے۔ تھانے، پولیس، جیل کا نظام کاہلوں ہی کے لیے ہے۔

یہ تصویر دراصل آبادکار اور مقامی باشندے کی ثنویت پر استوار ہوتی ہے۔ آبادکار جن خوبیوں سے متصف ہوتا ہے، مقامی باشندہ انھی سے محروم ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں آبادکار پہلے اپنا بلند تر تصور قائم کرتا ہے پھر اسی تصور کے متوازی مقامی باشندے کی تصویر بناتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ خوبیوں اور خامیوں کا تصور، جسمانی اور ذہنی دنیا کی تقسیم کے تصور پر استوار ہوتا ہے۔ اساطیری تصویر کے مطابق مقامی باشندہ محض جسمانی وجود ہے جب کہ یورپی ایک ذہنی ہستی ہے۔ مقامی شخص کہیں تو بالکل جانور ہے۔ مقامی باشندہ سخت ترین محنت مزدوری اور زیادہ سے زیادہ معمولی ملازمت کا اہل ہے، جب کہ یورپی آدمی اعلا انتظامی عہدوں سے لے کر بلند فکری و تخلیقی کارنامے انجام دینے کی صلاحیت سے مالا مال ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں اگر مقامی باشندہ فکری و تخلیقی سرگرمی انجام دیتا بھی ہے تو اسے یورپی سرگرمیوں کے مقابلے میں معمولی درجہ دیا جاتا ہے۔ ان سرگرمیوں کو غیر مہذب ذہن کی سرگرمیاں قرار دیا جاتا ہے۔ جس طرح کاہل کی اصلاح کے لیے تھانے اور جیل کا نظام ہوتا ہے، اسی طرح ان غیر مہذب لوگوں کی ذہنی سرگرمیوں کی اصلاح کے لیے تعلیمی تحریک شروع کی جاتی ہے۔

سرسید نے اپنے مضمون ''نئی تہذیب'' میں اس جانب اشارہ کیا ہے:

[یوروپین] کہتے ہیں کہ ہندوستانی بندر کے موافق ہیں جو چوتڑوں کے بل زمین پر بیٹھتے ہیں۔ بندر کے موافق کھانے میں

کوئی تمیز ان کی معاشرت میں نہیں ہے۔ وحشیوں سے کسی قدر بہتر ان کا لباس
ہاتھ سان کر ہاتھ سے کھانا کھاتے ہیں۔
ہے۔ موقطع اس کے مشابہ ہے جو جنگلی وحشی نامہذب قومیں اب تک پہنتی ہیں!!

نوآبادیاتی باشندے کی اساطیری تصویر میں اسے وحشی، گنوار، غیر مہذب تو دکھایا ہی جاتا ہے، ان تہذیبی حاصلات سے بے زار بھی ثابت کیا جاتا ہے جو یورپی ہیں۔ یعنی اسے یورپی سائنس، فلسفے اور آرٹ کے ذوق وخواہش سے تہی بھی دکھایا جاتا ہے۔

مجموعی طور پر اساطیری تصویر میں مقامی باشندے کو انسانی اوصاف سے تہی (Dehumanized) دکھایا جاتا ہے اور ظاہر ہے، انسانی اوصاف سے مراد وہ اوصاف ہیں جن کا مظاہرہ بالغ یورپی آدمی اپنے فکر وتخلیق اور انتظامی امور میں کرتا ہے اور جنھیں خود سے منسوب کرتا ہے۔ مقامی باشندے کو بچہ یا جانور سمجھا جاتا ہے۔ یعنی اسے کبھی فرد نہیں سمجھا جاتا جو دنیا و کائنات کا تجربہ ایک الگ وخود مختار وجود کے طور پر کرتا ہو، موجود سے اور اردگرد سے آگاہ ہو، نیز جو خود سوچنے اور فیصلے کرنے کا اہل ہو۔ وہ یا تو ایک تجرید ہوتا ہے یا محض ایک شے۔ البرٹ میمی کے مطابق "وہ بمشکل ایک انسانی وجود ہے، وہ تیزی سے ایک شے بننے کا رجحان رکھتا ہے"۔[12] چوں کہ وہ ایک شے ہے، اس لیے اس کی طرف کوئی بڑی ذمے داری بھی نہیں، چوں کہ وہ ایک تجرید ہے، اس لیے اس کی کوئی رائے بھی نہیں۔

یہ سوال اٹھانا بے معنی ہے کہ آیا غلام ملکوں کے باشندے واقعی کاہل، گنوار، اور وحشی ہوتے ہیں یا انھیں ایسا دکھایا جاتا ہے؟ آبادکار اپنے سیاسی وانتظامی معاملات میں مقامی باشندے کو قابل ذکر اہمیت نہیں دیتے۔ وہ اپنے اعلا انتظامی اداروں میں شمولیت یا ملازمت کی ایسی کڑی شرائط عائد کرتے ہیں جن پر مقامی باشندے پورے اتر ہی نہیں سکتے۔ وہ سرکاری ملازمت کے لیے اس وقت انگریزی کی شرط لاگو کرتے ہیں جب انگریزی کی تعلیم کے ادارے موجود نہیں ہوتے یا بعض وجوہ سے انگریزی سے منافرت موجود ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ جس تعلیمی نظام کو رائج کرتے ہیں، اس کے وسیع انسانی مقاصد جیسے خود آگاہی، تجزیۂ ذات، آزادفکری، اپنے ذہنی وسائل سے مسائل کو سمجھنے کی اہلیت پیدا کرنا — کو سامنے نہیں رکھا جاتا۔ چناں چہ مقامی باشندے، انسان کی حیثیت سے جن فطری صلاحیتوں سے متصف ہوتے ہیں ان کے اظہار ونشوونما کے مواقع مسدود ہوتے یا نہایت کم ہوتے ہیں، اس لیے وہ رفتہ رفتہ آبادکار کی بنائی گئی تصویر کے مطابق ڈھلتے جاتے ہیں۔ ایک اور سبب سے بھی نوآبادیاتی باشندے بندروں کی مثل ہوتے ہیں۔ آبادکار کا واسطہ زیادہ تر ان معمولی ملازمین سے رہتا ہے جنھیں جوتوں سمیت آبادکار کے بیڈ روم، ڈرائنگ روم یا دفتر میں

آنے کی اجازت نہیں ہوتی، جن کے لیے لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنے آقا سے سر جھکا کر حد درجہ انکسار سے نہایت مختصر بات کریں: جن پر یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ صاحب کے راستے میں نہ آئیں۔ گل کرسٹ نے، جنھیں "محسنِ اردو" قرار دیا گیا ہے، انگریزی افسروں کو "ہندوستانی" (اردو) سکھانے کے لیے جو مکالمات تحریر کیے، ان میں ہندوستانیوں کی یہی اساطیری تصویر پیش کی گئی ہے۔ تمام مکالموں میں انگریز حاکم اور ہندوستانی ایک معمولی ملازم اور خدمت گار ہے۔ وہ ایک "بندر" کی طرح بے نام، عزتِ نفس سے محروم اور محض اپنے آقا کی پیہم چاکری پر مامور ہے۔ صرف ایک مکالمے سے اقتباس دیکھیے:[13]

خدمت گار ہاتھ منھ دھونے کا پانی لاؤ۔
مسواک منجن دو۔
دیکھ کتنا دن چڑھا ہے۔
خداوند گھڑی تین ایک آیا ہے۔
کہار، ایک جوڑا کپڑا لاؤ۔
ٹوپی اور کرتی کو جھاڑو۔
بال بناؤ۔
موزے کانٹوں سمیت دو۔
گھوڑے پر زین باندھی ہے کہ نہیں؛
گاڑی تیار کرو۔

اس قسم کا طرز عمل اختیار کر لینے کے بعد آدمی کہاں باقی رہتا ہے، جس کے لیے لازمی وجودی شرط خود آگاہی اور عزت نفس ہے، وہ ایک بندر ہی کی طرح کرتب دکھائے چلا جاتا ہے۔ آبادکار ان کرتبوں کو دیکھ کر (جن کے مظاہرے پر وہ مقامی لوگوں کو مجبور کرتا ہے) ضمیر کی خلش سے آزاد ہو جاتا ہے اور وہ بے دریغ بندروں کو دو ٹکڑوں کے عوض اپنا کردار ادا کرنے اور وقت بے وقت پھٹکار سننے اور معمولی خطا پر سزا جھیلنے پر آمادہ کرنے میں کام یاب ہوتا ہے۔ عزت نفس کے جاتے رہنے سے مزاحمت کے جذبات کی جگہ سینے میں برف کی سل لے لیتی ہے۔ اس طور اساطیری تصویر، طاقت کے حصول اور طاقت کی کارفرمائی کا نادر ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔

اساطیری تصویر کا کردار یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ اوّل اوّل یہ تصویر مقامی ثقافت کے ادھورے اور یک طرفہ

مطالعے کی مدد سے بنائی جاتی ہے۔ آگے یہی تصویر پھیل کر مقامی، ایشیائی، مشرقی، افریقی کلچر کی نمائندہ بن جاتی ہے۔ چوں کہ پہلے دن سے یہ تصویر مقامی و یورپی کی ثنویت لیے ہوئے ہوتی ہے، اس لیے یہ ثنویت بڑھتے بڑھتے مشرق و مغرب کے فرق و فاصلے میں بدل جاتی ہے۔ مشرق، کاہل، گنوار پن اور تہذیب سے عاری ایک تصور بن جاتا ہے، جو آبادکاروں اور مستشرقین کی تحریروں میں نہ صرف برابر ظاہر ہوتا ہے، بل کہ مشرق سے متعلق اکثر کلامیوں (ڈسکورسز) کا بنیادی علمیاتی اصول بھی بن جاتا ہے۔

مشرق و مغرب، سیاہ و سفید، نیگرو و یورپی کی ثنویت، مشرق و افریقا کے یورپی ماہرین کے یہاں زیادہ شدت سے ابھرتی اور مشرق و افریقا سے متعلق یورپی کلامیوں کا مرکزی علمیاتی اصول بنتی ہے۔ ایڈورڈ سعید نے لارڈ کرومر کی کتاب جدید مصر (Modern Egypt) سے ایک اقتباس نقل کیا ہے، جو مستشرق کے عمومی طرز فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ ''میں اس حقیقت کو ملحوظ رکھ کر خود کو مطمئن محسوس کرتا ہوں کہ مشرقی آدمی ہر حال میں، ٹھیک اس انداز میں عمل کرتا، بولتا اور سوچتا ہے جو یورپی آدمی کے انداز سے متضاد ہوتا ہے''[۱۴]۔

گویا یورپی اہل علم کی نظر میں مشرقی آدمی ایک ایسی مخلوق ہے جو یورپی آدمی کی طرح عمل پسند نہیں ہوتی ہے؛ اس کی مانند شستہ گفتار نہیں ہوتی اور اس کی مثل سائنسی و فلسفیانہ سوچ کا مظاہرہ نہیں کرتی۔ یہی فرق مشرقی و یورپی تہذیب میں تصور کیا جاتا ہے۔ مشرقی تہذیب اس تحرک اور ارتقا کے جذبات سے تہی ہوتی ہے، جو مغربی تہذیب کا خاصہ سمجھے جاتے ہیں۔ مشرقی تہذیب ان آفاقی ادبی کلاسیک سے خالی تصور کی جاتی ہے جو بڑی تعداد میں مغربی تہذیب کے دامن کی زینت خیال کیے جاتے ہیں۔ یاد کیجیے، لارڈ میکالے کے خیالات۔ یہاں اٹھارویں صدی کے ان مستشرقین (خصوصاً ولیم جونز) کا خیال آسکتا ہے جو قدیم مشرق کے عظیم ادبی کلاسیک کے معترف تھے، لیکن اس اعتراف کا ایک مقصد تو ماضی بعید کے مقابلے میں معاصر مشرق کو زوال آشنا ثابت کرنا اور پھر اس زوال کو دور کرنے کے لیے یورپی خدمات پیش کرنا تھا اور دوسرا مقصد ماضی کے مشرقی کلاسیک کا رشتہ آریائی تہذیب سے جوڑنا تھا، جس سے یورپ خود کو نسلی طور پر وابستہ کرتا ہے۔ اسی طرح مشرقی تہذیب میں جدید سائنسی فلسفیانہ عناصر کے برعکس اساطیری، مذہبی اور وحشیانہ طرز فکر کی فراوانی تصور کی جاتی ہے۔ یہاں اہم سوال یہ نہیں کہ یورپی و مشرقی آدمی اور یورپی و مشرقی تہذیب میں یہ فرق واقعی موجود ہوتا ہے کہ نہیں، اہم بات یہ ہے کہ اس فرق کو کیوں کر مستشرقین طاقت میں تبدیل کرتے ہیں۔

یہ تہذیبی امتیاز ابھارنے کا بنیادی مقصد، یورپی تہذیب کو آفاقی اور مثالی تہذیب باور کرانا ہوتا ہے۔ آبادکار اور مستشرقین نے انسانی فکر کی تاریخ میں ایک بڑی گڑبڑ یہ کی کہ انسانی فکر کے حاصلات اور انسانی

فکر کی بعض طرزوں کو یورپی اور مغربی قرار دیا۔ ادبیات، فنون، سائنس، فلسفہ انسانی حاصلات ہیں اور جن اذہان نے انھیں جنم دیا، انھوں نے عموماً خود کو کرۂ ارض کے شہری قرار دیا، مگر نوآبادیاتی نظام میں ان انسانی حاصلات کو نسلی اور جغرافیائی زاویے سے دیکھا گیا۔ چناں چہ جدید سائنسی فکر اور جدیدیت کو یورپی مظہر قرار دیا گیا اور جب محکوم ملکوں کی خصوصاً تاریخ، تہذیب اور ادبیات کا مطالعہ کیا گیا تو انھیں ''جدید یورپی سائنسی'' فکر اور ''جدیدیت'' سے محروم پایا۔ اس محرومی کی تعبیر کے طور پر یہ کہا گیا کہ مشرق قدیم، مذہبی اساطیری فکر کا حامل ہے۔ خواہ یہ تقابل اپنی اصل میں حقیقی اور امکانی ہو، مگر اسے اقداری بنا کر پیش کیا گیا۔ یورپی تہذیب اور اس کے حاصلات ایک قدر (Norm) تصور کیے گئے جن کی آفاقی سطح پر تقلید کی جانی چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں جدید سائنسی فلسفیانہ فکر کو اختیار کرنے کا مطلب، جدید یورپی فکر کو، یورپ کے آفاقی ہونے کے تصور سمیت قبول کرنا تھا۔

یورپی تہذیب کے آفاقی سمجھے جانے ہی میں طاقت کی کئی صورتیں پیدا کی جاسکتی اور کام میں لائی جاسکتی تھیں۔ مثلاً یورپ کی آفاقیت کو قبول کرنے کا لازمی مطلب یہ تھا کہ یورپ غیر یورپی خطوں کے لیے قابل قبول ہی نہیں قابل تقلید بھی ہے۔ اس کا غیر معمولی سیاسی فائدہ یورپ کو ملا۔ جس طرح آبادکاروں نے نوآبادیاتی باشندوں کی اساطیری تصویر بنائی اور پھر اسی کے ذریعے اپنے تمام استحصالی اقدامات کا جواز پیدا کر لیا، کچھ اسی طرح یورپ کے اہل علم نے، یورپی تہذیب اور یورپی آدمی کی تصویر بنائی، اسے استشراقی کلامیوں میں راسخ اور رائج کیا اور پھر اسی کے ذریعے یورپ کے تفوق و برتری کو ایشیا و افریقا کے ذہن میں راسخ کر دیا۔ چوں کہ تاریخی وجوہ سے افریقا و ایشیا جدید سائنسی فکر کے من حیث المجموع علم بردار نہیں تھے اور یورپ میں اس فکر کی ایک عظیم روایت بن رہی تھی، اس لیے ایشیائی و افریقی ذہن میں یورپی فکر کے تفوق کو راسخ ہونے میں دیر نہ لگی۔ واضح رہے کہ مستشرقین، نسلی تعصب اور تفاخر کے تحت عام طور پر جدید فکر اور یورپی فکر کے فرق کو دھندلانے میں کام یاب رہے۔

مشرقی تہذیب کو یورپی تہذیب سے یک سر مختلف تسلیم کرانے اور تہذیبی امتیاز کو اقدار قرار دینے کا نتیجہ مشرقی تہذیب کے لیے رول ماڈل بننا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے شرق شناسی کے کلامیے کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کلامیے کے ذریعے یورپ سیاسی، دانش ورانہ، ثقافتی اور اخلاقی طاقت حاصل کرتا ہے[۱۵]۔ یورپ نوآبادیاتی اداروں کے ذریعے سیاسی طاقت، جدید طبعی اور سماجی سائنسوں کے ذریعے دانش ورانہ طاقت، یورپی ادبی متون کو کینن کے طور پر پیش کر کے ثقافتی طاقت اور ''ہم'' اور ''وہ'' کے طرز فکر کے صحیح یا

کے تصورات کے ذریعے اخلاقی طاقت حاصل کرتا ہے۔ سعید اس امر پر بطور خاص اصرار کرتا ہے کہ طاقت کی یہ تمام صورتیں صرف اسی وقت ممکن ہیں جب ''وہ'' (مشرقی) اور ''ہم'' (یورپی) کے درمیان غلط ہونے ایک ایسا تبادلہ ہو جو غیر مساوی ہو۔ دوسرے لفظوں میں یورپی ادبی متن اسی وقت کینن بن سکتا ہے جب مشرق اپنی ادبی متن کے کینن ہونے پر اصرار نہ کرے۔

نوآبادیاتی سیاق میں علم اور طاقت کا گٹھ جوڑ کئی صورتیں اختیار کرتا ہے۔ ایک سیدھی سادی صورت تو یہ ہے کہ ''جتنا زیادہ، جتنا صحیح علم، اتنی ہی طاقت''، ''ہم'' یعنی آبادکار، ''وہ'' یعنی نوآبادیاتی علاقوں کا جتنا زیادہ اور جتنا سائنسی علم رکھتا ہے، اتنا ہی ''وہ'' کے معاملات کو ہاتھ میں لینے اور ''وہ'' کے معاملات میں دخل اندازی کے قابل ہوتا ہے۔ یورپی آبادکار آگاہ تھے کہ کا ''وہ'' علم، ''وہ'' کے معاملات میں باقاعدہ مداخلت تھا۔ سر چارلس ٹریویلین نے ۲۰ر مارچ ۱۸۵۴ء کو میکس مولر کے نام خط میں لکھا کہ ''نہیں کہہ سکتے کہ مشرقی معاملات میں مغربی اقوام کی یہ غیر معمولی مداخلت ہمیں کس حد تک اور کہاں تک لے جائے گی؛ اور میں اپنے ہندوستانی تجربے سے جانتا ہوں کہ مقامی زبانوں کا علم، مقامی نسلوں کو سمجھنے اور ان میں دلچسپی لینے نیز ان کی خیر خواہی حاصل کرنے اور ان پر اثر و اقتدار حاصل کرنے کے لیے ناگزیر ابتدا ہے''[16] علم اور طاقت کے رشتے کی دوسری صورت یہ ہے کہ نوآبادیاتی علاقوں کی ثقافت و تاریخ کا ''انتخابی علم'' حاصل کیا جائے۔ ثقافت کی مخصوص رسمیات اور تاریخ کے منتخب واقعات کی بنیاد پر ثقافت کی مجموعی تعبیر کی جائے۔ تعبیر اتنی زوردار اور منطقی ہو کہ اس طرف دھیان ہی نہ دیا جائے کہ اس کی بنیاد ثقافت کے مجموعی تصور کائنات کے بجائے واضح مقصد کے تحت منتخب رسمیات و واقعات پر ہے۔ علم اور طاقت کے رشتے کی اس صورت کو کیموفلاژ کا نام دیا جا سکتا ہے۔ نوآبادیاتی خواب کو حقیقت میں بدلنے کے لیے کیموفلاژ سے، سب سے زیادہ اور سب سے مؤثر کام لیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آبادکار خود کو کیموفلاژ کرتا ہے۔ اپنے اداروں کو کیموفلاژ کرتا ہے۔ اپنی تدبیروں کو کیموفلاژ کرتا ہے اور نوآبادیاتی علاقوں کے علم کو کیموفلاژ کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ان سب صورتوں کے ذریعے جو طاقت حاصل ہوتی ہے، اسے کیموفلاژ کرتا ہے۔

مسٹر ہمفرے، اٹھارویں صدی کے آغاز میں ایک برطانوی جاسوس تھے، جسے اسلامی ملکوں میں تعینات کیا گیا۔ اس کی یادداشتوں اور اعترافات میں کیموفلاژ کی بیش تر صورتیں ملتی ہیں۔ خود جاسوسی کا نظام کیموفلاژ کی برتر صورت تھا۔ ہمفرے اعتراف کرتا ہے کہ ''ایسٹ انڈیا کمپنی بہ ظاہر تجارتی نوعیت کی تھی، مگر درحقیقت جاسوسی کا اڈہ تھا اور اس کے قیام کا مقصد ہندوستان میں ان صورتوں یا راستوں کی تلاش تھی جن

کے ذریعے اس سرزمین پر مکمل طور پر برطانیہ کا اثر و نفوذ قائم ہو سکے اور مشرق وسطیٰ پر اس کی گرفت مضبوط ہو سکے''[17] چناں چہ طامس رو جب ۱۶۱۵ء میں جہاں گیر کے دربار میں تجارتی مراعات کی درخواست لے کر حاضر ہوا تو جہاں گیر اس درخواست کے پس متن مدعا کو نہ پڑھ سکا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا جہاں گیر کی نظر شاہی آداب اور کسی قدر مہمان نوازی کی اسلامی اقدار کی پاس داری کی وجہ سے پس متن نہ جا سکی یا طامس رو نے خود کی اور اپنے مقاصد کی حقیقت کو بے مثال انداز میں چھپا لیا تھا۔ بعد کے تاریخی واقعات بتاتے ہیں کہ کمپنی اپنے حقیقی مقاصد اور تدبیروں کو مسلسل کیموفلاژ کرنے میں کام یاب رہی تھی۔ کمپنی بہادر کے یورپی انتظامی افسران اپنی آبادکارانہ حیثیت کو نہ صرف مخفی رکھنے میں غیر معمولی طور پر کام یاب ہوئے بل کہ مقامی لوگوں کے ہمدرد اور محسن کے طور پر خود کو پیش کرنے میں بھی کامران ہوئے۔ یہی نہیں ان کے مقامی معاونین بھی اپنی اصل حیثیتوں کی پردہ پوشی میں کام یاب ہوئے۔ کالے انگریزوں کی جماعت کے خالق لارڈ میکالے کو سر سیّد کھلے لفظوں میں ہندوستانیوں کے محسن قرار دیتے تھے۔

کیموفلاژ کی اگلی صورت ہمفرے ہی کی زبانی سنیے:

> میں خوشی خوشی بحری جہاز کے ذریعے استنبول روانہ ہوا۔ میرے ذمے اب دو اہم کام تھے۔ پہلے ترکی زبان پر عبور حاصل کرنا جو ان دنوں وہاں کی قومی زبان تھی... اس کے بعد مجھے عربی زبان، قرآن، اس کی تفسیر اور پھر فارسی سیکھنا تھی.... مجھے یہ ذمے داری سونپی گئی تھی کہ میں ان زبانوں میں ایسی مہارت حاصل کروں کہ مجھ میں اور وہاں کے لوگوں میں زبان کے اعتبار سے کوئی فرق محسوس نہ ہو... میں اس بات پر مجبور تھا کہ ان غیر ملکی زبانوں کو اس طرح سیکھوں کہ ان کے قواعد و رموز کا کوئی نکتہ فروگذاشت نہ ہو۔ کوئی مرے ترک، ایرانی یا عرب ہونے پر شک نہ کرے۔[18]

اس اعتراف سے ہمیں سر ولیم جونز، این بی ہالہیڈ، گل کرسٹ، ولیم ہنٹر، ڈنکن فوربز، ڈاکٹر فیلن، جان ٹی پلیٹس، اور دیگر یورپیوں کی ہندوستانی زبانوں کے علم سے دلچسپی کی وجہ بہ خوبی سمجھ آتی ہے۔ بلاشبہ یہ لوگ جاسوس نہیں تھے مگر ان کے مقاصد ہندوستانی سرزمین پر برطانیہ کے مکمل اثر و نفوذ کا قابل عمل ذریعہ تلاش کرنے سے عبارت تھے۔ یہ بات صریحی ہے کہ ان حضرات کو ہندوستانی زبان کے ادبیات کی اس عظمت سے کوئی سروکار نہیں تھا جو ہمارے دلوں میں نوآبادیاتی عہد سے پہلے اور لاشعوری طور پر موجود تھی اور نوآبادیاتی عہد کے قیام کے بعد، جس کے سلسلے میں ہم ہمیشہ تذبذب کا شکار رہے۔ ان کے لیے زبان کا علم، مقامی ذہن اور مقامی طریقۂ ابلاغ تک رسائی کا بے حد قیمتی ذریعہ تھا۔ وہ ہندوستانی زبانوں کے قواعد و لغات پر ماہرانہ دست رس کے ذریعے، ہندوستانی ثقافت کے مربی و محسن کے نقاب میں، مقامی ذہن تک رسائی کی نیت کو چھپانے میں پوری طرح کام یاب تھے۔

نوآبادیاتی سیاق میں علم کو استناد اور اتھارٹی کا درجہ دینے کے لیے بنیادی ماخذ پر غیر معمولی انحصار کیا جاتا ہے۔ چناں چہ نوآبادیوں کی تاریخ و ثقافت کا علم خود انھی کی زبان میں موجود متون کی بنیاد پر حاصل کیا جاتا ہے۔ غیر نوآبادیاتی سیاق میں بنیادی ماخذ کی درجہ بندی نہیں ہوتی کہ یہاں علم کی افزائش کا مقصد طاقت نہیں، عموی انسانی فہم میں اضافہ ہوتا ہے، جب کہ نوآبادیاتی سیاق میں طاقت کے حصول کی خواہش ہی بنیادی ماخذ کی درجہ بندی کرتی ہے۔ آبادکارانہ ذہن یہ بات اچھی طرح سمجھتا ہے کہ ہر ثقافتی گروہ کے وجود و بقا، استحکام و انتشار اور ترقی و زوال کے پیچیدہ عمل کو اس ثقافت کے بنیادی تحریری یا زبانی متون (روایات و رسمیات) اور ان کی تعبیرات کنٹرول کر رہی ہوتی ہیں۔ یہ بات بھی اس سے مخفی نہیں ہوتی کہ ہر ثقافت کے تحریری و زبانی متون میں اکثر اوقات متضاد عناصر ہوتے ہیں، جو دراصل تاریخ سازی کے پر اسرار عمل پر بے خطا انسانی گرفت کے فقدان کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ آبادکارانہ ذہن انھی متضاد عناصر کو اپنی توجہ کا مرکز بناتا اور پھر ان کی وہ تعبیرات کرتا ہے جو مقامی ثقافت کے عموی طرزِ فکر اور طرزِ استنباط سے غیر معمولی لگا کھاتی ہیں۔ ان معروضات کی روشنی میں ہمفرے کا ایک اور اعتراف ملاحظہ کیجیے:

> ہم بادشاہوں اور سنی شیعہ علما کے افکار اور ان کے میلانِ طبع سے آشنائی حاصل کرتے ہیں۔ پھر ان مکالمات کو پرکھا جاتا ہے اور ان سے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں اور پھر ہم علاقے کے دینی اور سیاسی مسائل میں دخل اندازی کرتے ہیں... (یہ) عمل ہمیں اس بات میں بھی مدد دیتا ہے کہ ہم اسلام کے احکام و فرامین سے ایک فردِ مسلم کے طرزِ استنباط کو سمجھیں اور اس کے ذہن میں شک اور تذبذب پیدا کرنے کے لیے زیادہ واضح اور زیادہ منطقی مطالب فراہم کریں اور اس کے عقائد کو باطل قرار دیں۔ اختلافات، تفرقے، گڑبڑ اور مسلمانوں کے عقائد میں تزلزل پیدا کرنے کے لیے اس طرح کے اقدامات بے انتہا موثر پائے جاتے ہیں۔"

نوآبادیات کے قیام میں علم و طاقت کے کیموفلاژ کا یہ ایک عموی طریقہ تھا۔ مسلمان ممالک میں ان کے بنیادی مذہبی اور تاریخی متون کی بنیاد پر اختلافات کو ابھارنا اور دیگر ممالک میں ثقافتی و تاریخی متون کی بنیاد پر تفرقے کو جنم دینا۔ نسلی، قبائلی، روایاتی، لسانی رنگا رنگی کو تعصب اور دشمنی میں بدل دینا، اور اس سارے عمل کو ایک حقیقی تاریخی ضرورت کے طور پر پیش کرنا۔

نوآبادیاتی اور استشراقی کلامیوں میں علم و طاقت کے کیموفلاژ کا سب سے بڑا ذریعہ تعبیر ہے۔ واضح رہے کہ تعبیر سیاق کی بنیاد پر ہوتی ہے یا تناظر کی بنیاد پر۔ سیاق کا تعلق متن کے قرب و جوار سے اور تناظر کا تعلق معبّر کے علم اور زاویۂ نظر سے ہوتا ہے۔ سیاق اساس تعبیر معروضی سائنسی ہوتی جب کہ تناظر اساس تعبیر عموماً جبری ہوتی ہے۔ خاص طور پر وہاں جہاں معبّر طے شدہ مقاصد کے تحت تعبیر کرے۔ نوآبادیاتی کلامیوں

میں تناظر اساس تعبیر سے کام لیا گیا، مگر اسے سیاق اساس تعبیر میں کیموفلاژ کیا گیا۔ یعنی بظاہر یہ احساس دلایا گیا کہ مذہبی، نسلی، قبائلی اور لسانی تفرقے کی بنیادیں خود ان قوموں کے بنیادی متون میں موجود ہیں اور یہ تقاضا بھی ان متون میں مضمر ہے کہ وحدت کے بجائے گروہ بندی اختیار کی جائے: شیعہ سنی اختلاف کی بنیاد خلافت کے مسئلے میں حقیقی طور پر موجود ہے اور یہی مسئلہ امت کی تقسیم کا تقاضا کرتا ہے ... ان اختلافی مسائل کی تعبیر خالص اجارہ دارانہ مقاصد کے تحت کی گئی اور اس بنیادی متن سے صرفِ نظر کرنے کی عادت ڈالی گئی کہ "دین کی رسی کو مضبوطی سے تھام لو اور تفرقے میں نہ پڑو۔"

آبادکارانہ ذہن نے ایک تدبیر یہ وضع کی کہ نیٹوز کی ثقافت کی دستاویزی اور معاصر سطحوں کے درمیان ایک بڑے خلا کی موجودگی کا قوی احساس ابھارا جائے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کسی ثقافت کی دستاویزی، مثالی اور معاصر سطحوں میں ربط و وصال باقی نہ رہا ہو اور وہ ثقافت انتشار اور بے سمتی کے عظیم بحران کی زد پر آگئی ہو۔ یہ بعید از قیاس نہیں کہ لوگوں کی عملی اور حقیقی زندگی میں ایک ایسی مصنوعی حرارت یا سرد مہری موجود ہو، جس کا کوئی رشتہ اس الاؤ سے نہ ہو، جو ان کے عظیم دستاویزی و مثالی ثقافتی متون کے باطن میں دہکتا ہو، مگر اس بحران کے ذمے دار کچھ عوامل و عناصر ہوتے ہیں۔ جیسے دریا اپنے منبع سے یوں ہی نہیں کٹ جاتے اور ان کی سبک رو موجوں کی جگہ بلا وجہ خاک نہیں اڑا کرتی۔ آبادکار کے کلامیوں میں ان عوامل و عناصر کو چھپایا جاتا یعنی کیموفلاژ کیا جاتا ہے۔

جب دستاویزی اور معاصر ثقافتی سطحوں میں خلا ابھارا جاتا ہے تو یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ نوآبادیاتی ملکوں کی قدیم ثقافتی دستاویزات، عظیم انسانی دانش کی علم بردار ہیں۔ "سنسکرت زبان کی دریافت اور اس کے ذریعے ہندوستانی ادب کے مطالعے میں بے بہا پیش رفت، ایسے واقعات ہیں جو انسانی ذہن کے کمالات کی تاریخ میں بلند درجہ رکھتے ہیں"۔ اس اعتراف کے ذریعے اپنی علمی دیانت داری کا اعلان کیا جاتا ہے تاکہ ان کی دیگر آرا اور کلامیوں کی علمی ثقاہت کو قبول کر لیا جائے۔ نیز سنسکرت کی "دریافت" کو یورپی کارنامے کے طور پر باور کرایا جائے۔ اس اعتراف کو باقاعدہ عملی شکل دی جاتی ہے اور نیٹوز کے قدیم دستاویزی ثقافتی متون کے مطالعے کے لیے تعلیمی و تحقیقی ادارے قائم کیے جاتے ہیں۔ سنسکرت، عربی اور فارسی کے مطالعات کو خصوصی اہمیت دی جاتی ہے۔ یہ تمام مطالعات اس یقین کے ساتھ کیے جاتے ہیں کہ ان کی عظمت کے باوجود ان کا کوئی حقیقی اور زندہ رشتہ معاصر زندہ ثقافت سے نہیں ہے۔ یہ ثقافتی متون ماضی بعید میں وجود میں آئے، تب لوگوں کی زندگیوں میں موثر بھی ہوں گے، مگر زمانہ حال میں ان کی کارفرمائی نہیں ہے۔ زمانہ حال میں تو

''ہندوستانیوں کی حالت یہ ہے کہ وہ انتہائی مبہم اور غلط بیانات کو بلا تامل قبول کر لیتے اور دہراتے رہتے ہیں۔ اگرچہ یہ عادت تمام لوگوں کی ہے، مگر جس شدت سے ہندوستان میں ہے، اور کہیں نہیں، حقیقت کا براہ راست مشاہدہ اور اس کا ٹھیک ٹھیک بیان، مشرقیوں کے لیے قریب قریب ناممکن ہے۔ مغرب میں تعلیمات عامہ سال بہ سال مزید پختہ اور قوی ہوتی جاتی ہیں، جب کہ مشرق میں یہ تا حال مردہ ادب کی لاش سے پوری طرح بندھی ہیں''۔[۲۱] یعنی ہندوستانی اور مشرقی لوگ ماضی بعید کے ان متون سے چپٹے ہوئے ہیں جن کی تب وتاب حیات راکھ ہو چکی ہے۔ مشرق راکھ میں اس چنگاری کی تلاش میں سرگرداں ہے، جو راکھ میں کہیں موجود ہی نہیں۔ یہاں دو اہم سوال پیدا ہوتے ہیں، کیا واقعی مشرق کا ثقافتی الاؤ بجھ چکا ہے اور کیا مشرق محض راکھ کرید رہا ہے؟ دونوں سوالوں کے نوآبادیاتی اور غیر نوآبادیاتی سیاق میں دو مختلف جواب ہیں۔ غیر نوآبادیاتی سیاق میں یہ ایک احمقانہ دعویٰ ہے کہ مشرق مردہ ادب اور لاش سے چمٹا ہے، یا مشرق اس نظر سے محروم ہے جو عظمت کو پہچانتی ہے۔ مشرق ہو یا کوئی دوسری ثقافت، وہ اپنے بہترین اور مثالی عناصر کے ادراک میں کبھی غلطی نہیں کرتی۔ اصل قصہ یہ ہے کہ مشرق کے قدیم ثقافتی متون کو مردہ اور لاش قرار دینا اس نفرت اور تحقیر ہی کا اظہار نہیں جو آبادکاروں نے اپنی ثقافت سے موازنے کے دوران میں اور اپنے خبط اختیارات کے تحت اپنے دلوں میں پال لی تھی، بل کہ آبادکار کے اس تضاد ذہنی کا غماز بھی ہے جو اپنی تدبیروں کو کیموفلاژ کرنے سے عموماً پیدا ہوتا ہے۔ اگر کلاسیکی مشرقی ادب مردہ ہے تو اس کو عظیم انسانی یافت قرار دے کر اس کے مطالعے کا کیا جواز ہے؟

نوآبادیاتی سیاق میں مذکورہ دعوے کی گہری معنویت ہے۔ اس دعوے کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ ماضی بعید میں تو مشرق نے عظمت حاصل کی، مگر اب وہ اس نظر سے بھی محروم ہے جو حقیقت کے براہ راست مشاہدے اور پھر اس کے درست بیان کے لیے درکار ہوتی ہے۔ دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ یہاں واضح اشارہ ان احیا پسند تحریکوں کی طرف ہے، جو انیسویں صدی میں ہندی مسلمانوں اور ہندوؤں میں فروغ پذیر ہوئیں، جن کا مقصد اپنے بنیادی ثقافتی متون کا تحفظ اور ان کے ذریعے اپنی اجتماعی شناخت کو قائم رکھنا تھا۔ یہاں اس بات کو بھی چھپایا گیا ہے کہ احیا پسندی، نوآبادیات کا براہ راست ردعمل تھا۔ نوآبادیات نے نئے علوم و خیالات کو یورپی علوم و خیالات کے طور پر رائج کرنے کے نتیجے میں ہندوستانیوں میں شناخت کے جس خوف آمیز بحران کو جنم دیا تھا، احیا پسندی اس سے نمٹنے کی ایک جذباتی اور بڑی حد تک لاشعوری صورت تھی اور یہ صورت بہرحال آبادکاروں کے حق میں تھی۔ ہندوستانی اس عظمت رفتہ

کو واپس لانے میں کوشاں تھے جو ایک تاریخی عہد میں پیدا ہوئی تھی، جسے شناخت کے خوف آمیز بحران نے مبالغہ آمیز صورت دے دی تھی اور جسے معاصر حالات میں واپس لانا محال تھا۔ احیا پسندی نے ثقافت کی دستاویزی اور معاصر سطحوں میں خلا کو مزید بڑھا دیا تھا۔ احیا پسندی قدیم متون کو ان کے تاریخی و بنیادی سیاق کے ساتھ رائج کرنے کی کوشش کر رہی تھی اور معاصر فکری تناظر کو بری طرح مسترد کر رہی تھی۔

ابتدا میں یہ خلا غیر محسوس تھا، مگر نوآبادیاتی اداروں کے استحکام اور مقامی لوگوں کے جذباتی ردعمل کے نتیجے میں حقیقی شکل اختیار کرتا گیا اور بڑھتا گیا۔ ثقافتی خلا تا دیر خلا نہیں رہ سکتا، یہ طلب میں بدل جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہوتا ہے جہاں ان کلامیوں کی قبولیت بھی ممکن ہو جاتی ہے یا کم از کم ان کی معقولیت کو قبول کیا جانے لگتا ہے، جو واضح طور پر اجارہ دارانہ مقاصد کے حامل ہوتے ہیں۔ طلب کی شدت، مطلوب کے خدوخال دھندلا دیتی ہے۔ ایشیا و افریقا میں یورپی، نوآبادیاتی، ''اسٹیٹ اپریٹس'' نے قدم جمائے ہیں تو اس کی وجہ یہی ہے۔

کلامیے کے ذریعے آبادکار اپنی اصل کو کس کس طور پر کیموفلاژ کرتا ہے۔ اس کی ایک اور کلاسیک مثال جان لاک وڈ کپلنگ کی کتاب ہندوستان کے وحوش اور آدمی (Beast and Man in India) ہے۔ وحشی اور آدمی کو ایک ہی قبیل میں شامل کرنا بھی معنی خیز ہے اور محکوم لوگوں کی اساطیری تصویر بنانے کے نوآبادیاتی منصوبے ہی کا حصہ ہے۔ یہ کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں، لہٰذا دونوں سے یکساں سلوک روا ہے، مگر کپلنگ کا اصل ''کارنامہ'' یہ ہے کہ اس نے کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام، بدھ مت، ہندو مت، جین مت اور پارسی مذہب میں جانوروں کی تکریم کی گئی ہے، مگر انیسویں صدی کے تمام ہندوستانیوں کا جانوروں سے رویہ، وحشیانہ اور ظالمانہ ہے۔ چند دیہاتیوں کے استثنا کے ساتھ۔ چناں چہ ۲۱ مارچ ۱۸۹۰ء میں ایکٹ آف ۱۸۹۰ء کے ذریعے اس برائی کے انسداد کی کوشش کی گئی۔ یہ ایکٹ اور اس سے جڑا کپلنگ کا کلامیہ علم اور طاقت کے کیموفلاژ کا شاہ کار تھا۔

اس کلامیے کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ برطانوی آبادکار ارض ہندوستان کے بے مثال ہمدرد ہیں (کپلنگ کے نزدیک مغلوں کے لیے ''ظالم'' (Cruel) کے علاوہ کوئی اسم صفت موزوں نہیں) نہ صرف یہاں کے لوگوں کے بل کہ یہاں کے چرند پرند کے بھی۔ گویا وہ ہر قسم کی غلامی کے خلاف ہیں۔ وہ ان پرندوں اور جانوروں سے گہری ہمدردی ظاہر کرتے ہیں جنھیں ہندوستانی قید رکھتے اور ذبح کرتے ہیں۔ دونوں باتوں کو وہ ظالمانہ قرار دیتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ۱۸۶۰ء کی دہائی میں

انسانوں کی غلامی سے متعلق بھی ایک کلامیہ شروع کیا گیا، جس میں سر ولیم میور پیش پیش تھے۔ اس کلامیے میں اسلام کے عورتوں اور مردوں کے غلام بنانے کے تصور و عمل پر کڑی تنقید کی گئی تھی۔ اس تنقید کی انتہائی صورت میور کی اس رائے میں ملتی ہے۔

> تین بنیادی برائیاں عقیدے سے فروغ پاتی ہیں، (جن کا چلن) تمام زمانوں اور ہر ملک میں رہے گا اور ان کا فروغ اس وقت تک جاری رہے گا جب تک قرآن عقیدے کی کسوٹی ہے۔ اول: کثرت ازدواج، طلاق اور غلامی کو قائم کیا جاتا اور دوام دیا جاتا ہے: (یہی) اخلاق عامہ کو تباہ، گھریلو زندگی کو زہر آلود اور معاشرے کو پراگندہ کرتی ہیں۔[۲۲]

کپلنگ کے برعکس میور مذہب اسلام کے بنیادی متن ہی کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں اور یہ باور کراتے ہیں کہ مسلمانوں کی ثقافت کی دستاویزی، مثالی سطح اور معاصر سطح میں ربط و وصال پوری طرح کارفرما ہے اور ان کا مدعا یہ نظر آتا ہے کہ دونوں سطحوں میں خلا ابھارا جائے۔ ۱۸۶۰ء کی دہائی میں یہ خلا ابھارنے کی ٹھوس علمی کوششیں کی جارہی تھیں۔ تاہم کپلنگ اور میور کا اصلی مقصد ایک ہی تھا: کیموفلاژ۔ سیاسی مکر، چال، دھونس اور طاقت کے بہیمانہ استعمال کے ذریعے تیس کروڑ سے زائد ہندوستانیوں کو غلام بنانے والے یورپی آبادکار، ہندوؤں اور مسلمانوں کے یہاں غلامی کی "وحشیانہ صورتوں" کی نشان دہی کر کے خود اپنے وحشیانہ عمل پر پردہ ڈالنا چاہتے تھے۔ وہ ہندوستانیوں کے ضمیر میں خلش بے دار کر کے اور پھر اصلاحی اقدامات کے ذریعے خود کو ہمدرد اور مہربان آقا باور کرانا چاہتے تھے۔ ہندوستان اور مشرق کے، جانوروں اور انسانوں کی غلامی سے متعلق عقائد اور رویے بلاشبہ اصلاح طلب اور اجتہادی اقدامات کے طالب تھے، مگر یورپی آبادکاروں کا دنیا کی ۸۰ فیصد آبادی کو غلام بنا لینے کا جواز کیا تھا؟ کیا عین اسی سوال کو دبانے کی حکمت عملی کے طور پر غلامی کا کلامیہ شروع کیا گیا؟ سرسید اور امیر علی نے اس بحث میں شرکت کی اور بالعموم دفاعی انداز اختیار کیا۔ مقامی لوگوں کی جائز سیاسی جارحیت کے آگے بند باندھنے کا یہ ایک مؤثر انتظام تھا!

اس مقام پر یہ بات زور دے کر کہنے کی ہے کہ نوآبادیاتی سیاق میں علم اور طاقت کا رشتہ اس وقت تک کارفرما نہیں ہوسکتا، جب تک مقامی آبادی اہلِ تھیبس کی طرح اپنی پہیلیوں کا خود جواب معلوم کرنے میں مخفی یا برملا معذوری ظاہر نہ کرچکی ہو یا آبادکار کی معاونت کے لیے مقامی لوگوں کی ایک پوری جماعت موجود نہ ہو۔ یہ جماعت آبادکار کی نیت اور مقاصد کو جانتے ہوئے یا قطعاً بے خبری میں، اس کے کلامیوں اور تعبیر کو قبول نہ کررہی ہو اور نوآبادیاتی ممالک میں اس ترقی پسندانہ فکر کا چلن نہ ہو جو اپنے بنیادی متون کی معاصر عہد سے ہم آہنگ نئی تعبیرات اور ان کے نتیجے میں نئے متون کی پیہم تخلیق کے لیے سرگرم نہ ہو۔ گویا

انھی ملکوں میں نوآبادیاتی عفریت شب خون مارتا ہے، جہاں علم کی تخلیق اور علم کو اپنے سیاق میں طاقت میں بدلنے کا عمومی کلچر موجود نہ ہو!

یہ سوال کہ علم اور طاقت کے رشتوں اور کلامیوں نے نوآبادیاتی ملکوں کا فقط بدترین استحصال کیا اور انھیں کسی زاویے سے "فائدہ" نہیں پہنچایا— ہمیں ایک بار پھر سفنکس کی اسطورہ تک لے جاتا ہے۔ اہل تھیبس کو موت سے آزادی ملی۔ نوآبادیاتی ملکوں کو "لاء اینڈ آرڈر" ملا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ایڈی پس نے سفنکس کے متعلق اپنے علم میں اہلِ تھیبس کو کس قدر شریک کیا۔ ہمیں بس یہ معلوم ہے کہ ایڈی پس کی طاقت اہلِ تھیبس کے توہمات میں مضمر تھی۔ اسی طرح ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ آبادکاروں نے مشرق و افریقہ کے ثقافتی مطالعات سے طاقت کشید کی اور یہ طاقت اس وقت تک کارفرما رہی، جب تک مشرق و افریقہ نے خود اپنے ثقافتی مطالعات نہیں کیے اور انھیں متبادل ثقافتی بیانیوں کے طور پر پیش نہیں کیا اور یہ بات دریافت نہیں کرلی کہ علم کو اگر آبادکار کی "پوزیشن" سے طاقت بنایا جاسکتا ہے تو ایک دوسری "پوزیشن" سے کولونائزر کی طاقت کو زائل کیا جاسکتا اور خود اپنی طاقت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ لہٰذا جب تک "دوسری پوزیشن" اختیار نہیں کی جاتی، فائدے کی تلاش عبث ہے!

حوالہ جات

۱۔ فرانسس بیکن "ابوالہول" (ترجمہ: شہزاد احمد)، مشمولہ سائنس کے عظیم مضامین (مشعل، لاہور، ۱۹۹۷ء) ص: ۱۵تا۱۶۔
۲۔ دیکھیے: موریس لیئے، Tyranny، (پینگوئن بکس، انگلینڈ، ۱۹۶۹ء) ص: ۲۵۔
۳۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: ہنری ڈی ایکن، The Age of Ideology (نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء) ص: ۱۲۹تا۱۳۰۔
۴۔ مل کے اپنے لفظوں میں:
"His (Comte) name, at least, was known almost universally and the general character of his doctrines very widely."
[Essential Works of John Stuart Mill، (بینٹم بکس، لندن، ۱۹۱۵ء) ص: ۱۶۲]
۵۔ اس کے لیے اپنے الفاظ یہ ہیں:
"It is the essence of Ideology that it harnesses to a philosophy the passions commonly attached to religion or superstition."
(موریس لیئے، متذکرہ بالا، ص: ۱۸۶)

۶۔ ڈبلیو کروک (W. Crook) کے اپنے الفاظ درج ذیل ہیں:

"My object in writing this book has been threefold. In the first place, I desired to collect, for the use of all officers whose work lies among the rural classes, some information on the beliefs of the people which will enable them, in some degree, to understand the mysterious inner life of the races among whom their lot is cast; secondly, it may be hoped that this introductory sketch will stimulate enquiry, particularly among the educated natives of the country, who have as yet done little to enable Europeans to gain a fuller and more sympathetic knowledge of their rural brethren; and lastly, while I have endeavoured more to collect facts than to theorize upon them. I hope that Europeans scholars may find in these pages some fresh examples of familiar principles."

[ڈبلیو کروک، *An Introduction to the Population, Religion and Folklore of Northern India*، (ایشین ایجوکیشنل سروسز، الہ آباد، ۱۹۹۴ء، ۱۸۹۴ء) ص: i]

۷۔ دیکھیے: ریمنڈ ولیمز، *The Long Revolutions* (پینگوئن بکس، لندن، ۱۹۶۱ء) ص: ۲۶۔

۸۔ اس کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"That it may yet be given to European skill and perseverance to lift the veil, - to build up the perfect statue from the scattered fragments lying hidden under the rubbish of time."

[جان بیمز، *Memoirs on the History, Folklore and Distribution of the Races of the North Western Provinces of India* جلد اول (ایشین ایجوکیشنل سروسز، نئی دہلی، ۲۰۰۴ء، [۱۸۰۹ء]) ص: ix]

۹۔ اس خط کا یہ حصہ بطور خاص توجہ طلب ہے:

"The Sudder board have great satisfaction in forwarding to the Government, for submission to the Honorable the Court of Directors, the accompanying supplemental Glossary, prepared in accordance with the expressed wishes of the Honorable Court by Mr. H.M. Elliot, the Secretary to the Sudder Board, N.W. Provinces."

(ایضاً، ص: xix)

۱۰۔ کروک کے اپنے الفاظ دیکھیے:

"The Saints are usually of Muhammadan origin, but most of them are worshipped indiscriminately by Musalmans and low class Hindus..... we have here a body of saints many of whom were deadly enemies of the Hindu faith who are now worshipped by Hindus."

[ڈبلیو کروک، متذکرہ بالا، ص: ۱۲۷ تا ۱۲۸]

۱۱۔ سرسید احمد خاں، مقالات سرسید، جلد سیزدہم (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء) ص: ۵۸۵ تا ۵۸۶۔

۱۲۔ البرٹ میمی کے اپنے لفظوں میں:

"He is hardly a human being, he tends rapidly towards becoming an object."

[*The Colonizer and the Colonized*، (ارتھ سکین پبلی کیشنز، لندن، ۱۹۹۰ء) ص: ۱۵۴]

۱۳۔ جان بارتھوک گل کرسٹ، *The Anti-Jargonist, or A Short Introduction to the Hindoostanee Language* (کلکتہ، ۱۸۰۰ء) ص: ۲۳۳۔

۱۴۔ بقول لارڈ کرومر (Lord Cromer):

"I content myself with noting the fact that some how or other the Oriental generally acts, speaks, and thinks in a manner exactly opposite to the European."

[بحوالہ: ایڈورڈ سعید، *Orientalism*، (پینگوئن بکس، انگلینڈ، ۱۹۹۵ء، [۱۹۷۸ء]) ص: ۳۸]

۱۵۔ ایضاً، ص: ۱۲۔

۱۶۔ سر چارلس ٹریولیلین (Sir Charles Trevelyan) کے اپنے الفاظ دیکھیے:

"We cannot tell how for and how long this remarkable intervention of the Western nations in Eastern affairs may lead us, and I know, from my Indian experience, that a knowledge of the native languages is an indispensable preliminary to understanding and taking an interest in native races, as well as to acquiring their good will and gaining influence over them."

[بحوالہ: میکس مولر، *The Languages of the Seat of War in the East*، (ولیمز اینڈ نورگیٹ، لندن، ۱۸۵۵ء) ص: iv]

۱۷۔ ہمفرے، ہمفرے کے اعترافات، (انجمن نوجوانان پاکستان، لاہور، س ن) ص: ۲۔

۱۸۔ ایضاً، ص: ۱۸۔

۱۹۔ ایضاً، ص: ۹۰۔

۲۰۔ یہ رائے جان بیمز کی ہے:

"The discovery of the Sanskrit language and the marvellous development given to the study of Indian literature thereby, are events which ranks high in the history of the human mind."

[جان بیمز، متذکرہ بالا، ص: viii]

۲۱۔ یہ خیالات جان لاک وڈ کپلنگ (John Lockwood Kipling) کے ہیں:

"The most vague and incorrect statements are accepted and repeated without thought, a habit common to all populations, but more firmly rooted in India than elsewhere. First-hand observation and accurate statement of fact seem almost impossible to the Oriental, and education has not hitherto availed to help him. In the West Public instruction becomes more real and vital year by year, but in the East it is still bound hand and foot to the corpse of a dead literature."

[*Beast and Man in India* (البیرونی، لاہور، ۱۹۷۸ء، [۱۸۹۱ء]) ص: ۱۳]

۲۱۔ میور کے اپنے الفاظ ملاحظہ کیجیے:

"Three radical evils flow from the faith, in all ages and in every country, and must continue to flow so long as the Coran is the standard of belief. FIRST: Polygamy, Divorce, and Slavery, are maintained and perpetuated; --- striking as they do at the root of public moral, poisoning domestic life, and disorganizing society."

[*The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of Hegira*، جلد چہارم (اسمتھ، ایلڈر اینڈ کمپنی، لندن، ۱۸۶۱ء) ص: ۳۲۱]

یورپ بطور کبیری بیانیہ

نوآبادیاتی نظام کسی داخلی دباؤ کے تحت بیانیے کی قوت دریافت کرتا ہے یا طاقت کی مختلف شکلوں کی دریافت وتشکیل کے دوران میں بیانیہ، قوت کے عظیم مخزن کے طور پر اس کے ہاتھ لگتا ہے؟ اس سلسلے میں وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے، مگر یہ بات غیر مشتبہ ہے کہ بیانیے کو نوآبادیاتی طرزِ حکمرانی میں ایک بنیادی ستون کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بعدازاں اس نظام کی چولیں ڈھیلی کرنے میں ایک اہم کردار بھی بیانیے ہی کا ہوتا ہے، یعنی ان متبادل بیانیوں کا جنھیں مقامی لوگ، اجنبی حکمرانوں کے وضع کردہ اور رائج کردہ بیانیوں کے مقابلے میں تشکیل دیتے اور عامۃ الناس کے عمومی شعور کا حصہ بنانے میں کام یاب ہوتے ہیں۔ متبادل بیانیے دراصل ان تضادات کی قلعی کھولتے ہیں جنھیں آبادکار مخفی ومضمر رکھنے کی خاطر اپنے مخصوص بیانیے تراشتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوآبادیاتی ممالک میں حاکم ومحکوم کے درمیان اصل جنگ بیانیے کی قلم رو میں، بیانیے وضع کرنے کی استعداد اور انھیں رائج کرنے کے وسائل کی مدد سے لڑی جاتی ہے۔ تاہم واضح رہے کہ جنگ کے میدان اور جنگ کے آلات کا اوّلاً انتخاب محکوم نہیں کرتا۔ وہ زیادہ تر دفاعی محاذ پر ہوتا ہے۔ اس کے بیانیے ردِّعمل، بغاوت، بچاؤ اور آزادی سے عبارت ہوتے ہیں۔

یہ اچنبھے کی بات نہیں کہ استعماری حاکموں کے پاس بیانیے کی تھیوری موجود نہیں ہوتی اور نہ ہی تھیوری تشکیل دینے کی باقاعدہ کوشش کی جاتی ہے، مگر بیانیے کو ثقافتی ونفسیاتی تبدیلیوں کے ایک عظیم وسیلے کے طور پر کام میں لایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بیانیہ ہو یا فن کی کوئی دوسری شکل، اس کی تھیوری بعد میں تشکیل دی جاتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ تھیوری تشکیل پانے کے بعد فن پر اثر انداز ہونے لگتی ہے۔ استعماری بیانیوں کی اثر انگیزی کو دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ انھیں انسانی ادراک کی دو معروف صورتوں میں امتیاز کے نتیجے میں بروئے کار لایا جاتا ہے۔ انسان عمومی طور پر منطقی/سائنسی اور بیانیہ انداز میں اشیا کا علم حاصل کرتا اور ان کے بارے میں آرا قائم کرتا ہے۔ منطقی انداز، تجریدی تصورات قائم کر کے اشیا کی صداقت تک پہنچتا ہے، اس لیے یہ ایک رسمی اور منظم اندازِ فکر ہے، جب کہ بیانیہ انداز، مادی، واقعاتی، دنیوی، غیر رسمی اور روزمرہ انداز ہے۔ فکر کے منطقی طور کو صداقت درکار ہوتی ہے اور بیانیہ طور کو زندگی! دونوں میں یہی امتیاز، دونوں کی

اثر انگیزی کی قوت کو بھی نمایاں کرتا ہے۔ منطقی طور کے مقابلے میں مادّی، واقعاتی اور روزمرہ انداز ہونے کی بنا پر بیانیہ طور زندگی پر زیادہ شدت اور کثرت سے اثر انداز ہوتا ہے۔ عمومی طور پر ہم منطقی کے بجائے بیانیہ طرزِ فکر کے زیرِ اثر ہوتے ہیں۔

بیانیے کا زندگی سے اٹوٹ رشتہ ہے۔ ہم یہ حتمی طور پر ثابت کرنے سے قاصر ہیں کہ بیانیہ زندگی کی نقل ہے یا زندگی بیانیے کی نقل کرتی ہے، مگر اتنا ہم وثوق سے جانتے ہیں کہ ہماری زندگیاں اُسی ڈھب پہ گزرتی ہیں، جس کا نقشہ ہمارے ثقافتی بیانیوں میں موجود ہوتا اور ہم ان بیانیوں کو بغیر کسی ردّ وکد کے اس لیے قبول کر لیتے ہیں کہ یہ بیانیے اوّلین لمحوں میں ہمیں یہ باور کراتے ہیں کہ ان کا خمیر ہماری روزمرہ زندگی کے تجربوں، ارادوں اور خوابوں ہی سے اٹھا ہے۔ بیانیے ہماری سماجی زندگی کا ڈی این اے ہیں۔

پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ بیانیہ صرف کتھا کہانی میں ہوتا ہے، مگر بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں ساختیات اور بیانیات کے مفکرّین نے واضح کیا کہ فکر کے ایک طور کی صورت بیانیہ ہر جگہ اور ہر چیز میں ہے۔ رولاں بارت لکھتے ہیں:

> بیانیہ، اسطور، لیجنڈ، حکایت، کتھا، ناویلا، رزمیے، تاریخ، المیے، ڈرامے، طربیے، سوانگ، مصوری ...... منقش شیشے، سینما، مطائبات، خبروں، گفتگو میں موجود ہے۔ ہیئتوں کی اس تقریباً لامحدود کثرت کے علاوہ، بیانیہ ہر عہد، ہر جگہ، ہر معاشرے میں موجود رہا ہے، اس کا آغاز بنی نوع انسان کی تاریخ کے ساتھ ہی ہو گیا تھا اور کہیں کوئی شخص بیانیے کے بغیر موجود نہیں رہا...... اچھے اور برے ادب کی تقسیم کو بالائے طاق رکھتے ہوئے، بیانیہ بین الاقوامی ہے، تاریخ وثقافت میں ہمیشہ سے جاری وساری ہے: [المختصر] یہ زندگی کی مانند یہاں موجود ہے!

گو بارت کا یہ اقتباس خطابت سے لبریز ہے، مگر اس حقیقت کو منکشف کرنے میں پوری طرح کام یاب ہے کہ بیانیہ ایک آفاقی، لازمانی چیز ہے؛ ہمارے ثقافتی وجود کا کوئی پہلو اور ہماری نفسیاتی وتخیلی دنیا کا کوئی گوشہ بیانیے سے خالی نہیں اور بعض لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ ''عملاً تمام انسانی علم ان کہانیوں پر منحصر ہے، جنھیں ماضی کے تجربات کے گرد تشکیل دیا جاتا ہے اور نئے تجربات کی تفہیم وتعبیر پرانی کہانیوں کے معنوی سیاق میں کی جاتی ہے''۔[2] اگر یہاں تمام انسانی علم سے سماجی وثقافتی علم مراد ہے تو اس دعوے کے بجا ہونے میں کوئی شک ہی نہیں، تاہم جہاں تک سائنسی علم کا تعلق ہے تو وہ مشروط طور پر کہانیوں پہ منحصر ہے۔ سائنسی علم کا تعلق فکر کے منطقی، تجرباتی طور سے ہے، مگر کسی بھی سائنسی نظریے کے وجود میں آنے کا پورا عمل دراصل ایک کہانی ہے۔ لہٰذا تمام سماجی وثقافتی علم کو ''بیانیاتی علم'' بھی کہہ سکتے ہیں اور اس علم میں، ہیئتوں کی وہ لامحدود کثرت شامل ہو جاتی ہے، جس کا ذکر بارت نے کیا ہے۔ یہاں اصل نکتہ یہ ہے کہ انسانی علم کی بنیادی ساخت

"بیانیاتی" ہے۔ کسی معمولی واقعے کا ادراک ہو، اس کی تعبیر ہو یا سماج اور کائنات سے انسان کے رشتوں کے تعین کا فلسفیانہ سوال ہو، تاریخ کی تحریر وتشکیل ہو یا سماج میں نئی گروہ بندیوں اور نئے خیالات ونظریات کی ترویج کا معاملہ ہو، کم وبیش ایک ہی قسم کی بیانیاتی سرگرمی، ان سب میں مشاہدہ کی جا سکتی ہے۔ گویا بیانیہ معنی سازی اور معنی کی ترسیل کا مخصوص طریقہ ہے جو کسی ایک شعبے سے مخصوص نہیں ہے۔

اب اصل سوال یہ ہے کہ بیانیے کی وہ کیا ساخت یا شعریات ہے جو ایک اسطورہ سے لے کر ان تمام فکری نظاموں اور ثقافتی منصوبوں میں کارفرما ہوتی ہے، جنھیں دور رس سماجی تبدیلیوں کی خاطر وضع کیا جاتا ہے؟ مختصراً "کسی نمائندگی کو، خواہ وہ ذہنی ہو یا لسانی نشانیاتی، ایک بیانیے کا درجہ پانے کے لیے، دو بنیادی خصوصیات کا حامل ہونا اشد ضروری ہے۔ اس میں ایک قسم کا ماخذ اور ایک قسم کی زمانی ساخت لازماً موجود ہو۔"[۳] ماخذ بیانیے کی شعریات کے پہلے بنیادی اصول کے طور پر اسے زندگی سے اثر قبول کرنے اور زندگی پر اثر انداز ہونے کی دوہری اہلیت سے ہم کنار کرتا ہے اور زمانی ساخت، بیانیے کو وہ مخصوص ہیئت دیتی ہے جس کی بنا پر بیانیہ دوسری اصناف اور علوم سے مختلف ہو جاتا ہے۔ بادشاہ مرا اور ملکہ بھی مرگئی۔ اس بیانیے میں سادہ ترین اور اتنی ہی مکمل ساخت موجود ہے۔ اس مختصر بیانیے کا ماخذ بادشاہت ہے جس میں ایک شخص کو مرکزی اور کبیری حیثیت حاصل ہوتی ہے اور باقی سب اس پر منحصر اور اس کے معاون و خدمت گار ہوتے ہیں۔ اس ماخذ میں یہ بات اصول کا درجہ رکھتی ہے کہ بادشاہ مرے تو ملکہ کو بھی موت آ جائے۔ کہانی میں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ماخذ حقیقی ہے، تخئیلی ہے، آرزومندانہ ہے یا ایسا ممکن جو فی الوقت ناممکن نظر آتا ہو۔ اصل یہ ہے کہ وہ ہمارے تجربات اور تصورِ کائنات میں خود کو ایک یقینی امکان کے طور پر پیش کرتا ہو۔

جہاں تک بیانیے کی زمانی ساخت کا معاملہ ہے تو یہ ساخت واقعات میں زمانی تسلسل یعنی بیانیے میں ماضی، حال اور مستقبل کی نشان دہی کرتی ہے، مگر حقیقتاً بیانیوں میں "ایک ایسا حال تخلیق کیا جاتا ہے، جس میں ماضی اور مستقبل بیک وقت موجود ہوتے ہیں اور اسی بنا پر [بیانیہ] ہر بات کو ممکن بناتا ہے"[۴] ماضی و مستقبل کا حال میں انضمام ہی بیانیے کو ہمیشہ کی زندگی دیتا اور ہمیشہ کے لیے زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت دیتا ہے۔ مذکورہ انضمام کی عملی صورت یہ ہے کہ بیانیے کے وقوعاتی عناصر کو ایک ایسے مسلسل لمحۂ حال میں بیان کیا جائے، جس میں ماضی و مستقبل عملاً وجود نہ رکھتے ہوں، مگر ان کا وجود میں آنا اور کسی حقیقی یا تخئیلی ماخذ سے منسلک ہو کر زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت حاصل کر لینا ممکن ہو۔ بادشاہ کی موت کہیں بھی، کسی بھی وقت ممکن ہو سکتی اور بعد کے واقعات کی محرک ہو سکتی ہے۔ بیانیہ ماضی کی حال میں موجودگی اور ماضی کی حال سے مطابقت کو

کچھ اس طور ممکن بناتا ہے کہ دونوں کی سرحدوں، دونوں کے آغاز و اختتام کو ممیز کرنا محال ہو جاتا ہے۔ اس اعتبار سے بیانیہ زماں کی ایک نئی تشکیل کرتا ہے اور اسی انوکھی زمانی تشکیل سے غیر معمولی قوت کشید کرتا ہے۔

نوآبادیاتی حکمران تاریخ اور زماں سے ایک پل کے لیے غافل نہیں ہوتے۔ نوآبادیاتی نظام ہو یا کوئی دوسرا معاشی وثقافتی ایجنڈا، تاریخ اور زماں پر دست رس حاصل کرنے اور اس کی تشکیل نو کرنے سے عبارت ہے۔ یہی وہ سیاق ہے، جس میں نوآبادکار بیانیے کی اثر انگیزی اور طاقت سے متعارف ہوتا ہے۔

لارڈ میکالے کے بہنوئی چارلس ایڈورڈ ٹریولین نے ۱۸۳۸ء میں ہندوستانیوں کی تعلیم سے متعلق ایک کتاب تصنیف کی۔ اس کتاب میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے اس ثقافتی منصوبے کا پورا خاکہ موجود ہے، جسے برصغیر کی تہذیبی ونفسیاتی قلب ماہیت کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ ٹریولین برصغیر میں برطانوی حکومت کی سیاسی تقدیر کا تجزیہ کرتے ہوئے یا تاریخ پر دست رس حاصل کرنے کی تدبیر کرتے ہوئے یہ رائے دیتے ہیں کہ انگلستان کی کوئی پالیسی ہندوستان کو انجام کار آزادی حاصل کرنے میں مانع نہیں ہو سکتی۔ اس کی مستقبل بینی کی بنیاد دراصل اس فرق وامتیاز کا شدید احساس ہے جو دونوں ملکوں میں مذہبی وثقافتی سطحوں پر موجود ہے۔

اس فرق کو مٹانا ممکن ہے یا نہیں، یہ سوال اٹھایا ہی نہیں جاتا۔ اس لیے کہ فرق کے خاتمے کا مطلب اس سیاسی نظام اور ثقافتی منصوبے ہی کو چوپٹ کر ڈالنا ہے جو استعماری صورتِ حال کو وجود میں لاتا اور اپنے اثمار سے آبادکار کی جھولی بھر دیتا ہے۔ دوسری طرف مقامی باشندوں کے لیے اس فرق کو قبول کر لینا اور اس سے نباہ کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ ٹریولین یہ رائے قائم کرتا ہے کہ ہندوستان بالآخر آزادی حاصل کرے گا اور نوآبادیات کے سیاسی مدبّر کے طور پر، اس کی آزمائش بھی یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ وہ آزادی کو کب تک موخر کرنے کی کوئی حکمتِ عملی تجویز کر سکتا ہے اور برصغیر کے باشندوں کو آزادی حاصل کرنے کے ممکنہ طریقوں میں سے کسی ایسے طریقے کو اختیار کرنے پر مجبور کرنے کا کوئی لائحۂ عمل پیش کر سکتا ہے، جو آبادکار کے مقاصد سے زیادہ سے زیادہ ہم آہنگ ہو؟ اس کے نزدیک غلام ہندوستان کے پاس آزادی حاصل کرنے کے دو راستے ہیں:

ان میں سے ایک، انقلاب کے ذریعے سے [آزادی حاصل کرنے کا راستہ ہے]؛ دوسرا اصلاح کے ذریعے سے۔ ایک میں پیش قدمی اچانک اور متشددانہ ہے؛ دوسرے میں یہ بتدریج اور پُرامن ہے۔ ایک لازمی طور پر ہمارے اور دیسی باشندوں کے درمیان ذہن کی مکمل بیگانگی اور مفادات کی علیحدگی پر منتج ہوتا ہے؛ دوسرا ایک مستقل اتحاد ہے، جو باہمی فائدے اور خیر خواہی پر مبنی ہے۔[۵]

وہ مزید واضح کرتا ہے کہ انقلاب کے ذریعے فقط ایک ماہ میں ''مرہٹہ یا اسلامی ملوکیت'' قائم کی جا سکتی ہے (یادرہے ابھی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انیس برس باقی تھے) مگر اصلاح کے ذریعے آزادی حاصل کرنے میں ہندستان کو ایک صدی درکار ہوگی۔ (یہ پیش گوئی سو فی صد درست ثابت ہوئی۔)

ٹریولین اس یقین سے سرشار ہے کہ وہ غلام ہندوستان سے متعلق اس علم کو انگلستان کی طاقت میں بدل سکتا ہے۔ اس کا یہ علم کہ ہندوستانی آزادی حاصل کرنے کے لیے تشدد یا امن کے راستے کا انتخاب کر سکتے ہیں، اسے ہندوستانیوں پر اختیار دے دیتا ہے۔ اس اختیار کا صاف سیدھا مطلب تو یہ ہے کہ نوآبادیاتی حکمران ہندوستانیوں کی انتخاب کی صلاحیت اور انتخاب کے مواقع پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ ٹریولین اس اختیار کو بروئے کار لانے ہی میں نوآبادیاتی نظام کی بقا اور انگلستان کا مفاد دیکھتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس اختیار کا مظاہرہ بیانیہ وضع اور رائج کرنے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ یورپی تہذیب کی آفاقیت اور برتری کا کبیری بیانیہ! اسے اس امر میں ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بیانیہ ایک ایسی قوت تخلیق کر سکتا ہے جو دیسی باشندوں کی خواہشِ انقلاب کی تُند موجوں کے آگے بند باندھ سکتی ہے۔ ہر چند اس کتاب کی تصنیف کے انیس برس بعد ہندوستانیوں نے انقلاب وتشدد کا راستہ اختیار کیا جس میں انھیں ناکامی ہوئی، مگر بعد کی تاریخ بتاتی ہے کہ یورپی تہذیب کے بیانیے نے طلسماتی اثر پیدا کیا اور برصغیر میں آزادی کی تحریکیں زیادہ تر اسی راستے پر چلیں جس کا خاکہ ٹریولین کے یہاں ملتا ہے۔

ٹریولین اس سوال کو نظر انداز نہیں کرتا کہ انقلاب یا اصلاح کے راستے کے انتخاب کا محرک کیا ہو سکتا ہے اور اس محرک پر کیسے اثر انداز ہوا جا سکتا ہے؟ قومی شناخت؟ معاصر صورتِ حال؟ وہ یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ اگر ہندوستانیوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ فی الفور اپنے ماضی کی طرف پلٹ جائیں گے یعنی معاصر یورپی اثرات کی طرف پیٹھ کرلیں گے اور اپنی قومی شناخت کے احیا کی متشددانہ کوشش کریں گے اور اگر اس راہ میں انگریزی حکومت اور اس کے ثقافتی مظاہر کو حائل دیکھیں گے تو انھیں انقلابی جوش سے ملیامیٹ کر دیں گے۔ نوآبادکاروں کے لیے یہ ایک بھیانک اور ڈراؤنا تصور ہے۔ اس تصور کو حقیقت میں بدلنے سے روکنے کے لیے ٹریولین وہ اصلاحاتی ایجنڈا پیش کرتا ہے، جس میں مرکزی حیثیت ہندوستانیوں کی یورپی طرز پر اصلاح کو حاصل ہے۔ اسے یقین ہے کہ اس اصلاح کے نتیجے میں ''وہ [ہندوستانی] تب قدیم ہندوستانی بنیاد پر آزادی کی خواہش اور قصد کرنا ترک کر دیں گے۔ پھر اچانک تبدیلی ناممکن ہو جائے گی: اور ہندوستان کے ساتھ ہمارے موجودہ تعلق کا طویل مدت تک جاری رہنا یقینی ہو جائے گا''[6] گویا یہی

وہ طریقہ ہے جو ہندوستانیوں کے انتخاب کے موقع اور محرک پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک یورپی خیالات ہندوستانیوں کو ایک نئی شناخت دیں گے اور یہ شناخت انھیں قدیمی قومی شناخت کی طرف راجع ہونے سے بے نیاز کر دے گی۔ شناختوں کے انہدام وتاسیس کا یہ ایک غیر معمولی منصوبہ تھا جسے یورپی ثقافت کے آفاقی اور تہذیب آموز ہونے کے کبیری بیانیے کی مدد سے پایۂ تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی گئی۔

ایرک سیلین نے حال ہی میں اپنی شائع ہونے والی کتاب میں مغربی ثقافت کے تہذیب وجمہوریت آموز ہونے کے بیانیے کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ اس کے مطابق اس کہانی میں مغربی ثقافت کو دیگر ثقافتوں کے مقابل رکھا گیا اور ممتاز قرار دیا گیا ہے اور جن باتوں کو وجۂ امتیاز قرار دیا گیا ہے ان میں فنون، سائنس، سیاسی طور طریقے اور فلسفیانہ مذہبی اصول ہیں[7] مغربی ثقافت کے یہ امتیازات کہاں تک بجا اور بے جا ہیں، اس سے فی الوقت بحث نہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کہانی صدیوں سے رائج اور مقبول چلی آ رہی ہے اور اسے سامراجیت اور عالم کاری (گلوبلائزیشن) کے ذریعے دنیا بھر میں پھیلایا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہی وہ کہانی ہے جو مغرب اور مشرق یا ''ہم'' اور ''وہ'' کے تصورات تشکیل دیتی اور ان میں اٹوٹ مگر غیر مساوی رشتہ قائم کرتی ہے۔

اس کہانی کا جو متن ہندوستان کے لیے تیار ہوا، اس میں بری کولاژ کے فن سے بطور خاص استفادہ کیا گیا۔ یہ فن ''ایک ایسی صلاحیت کا اظہار ہے جس کے ذریعے دست یاب مواد اور آلات سے طرح طرح کے بے شمار کام لیے جا سکتے ہیں''۔[8] چنانچہ برصغیر میں یورپی ثقافت کے تہذیب آموز ہونے کا بیانیہ لکھنے والے دراصل بری کولیئر (bricoleur) تھے۔ انھیں اس بیانیے سے طرح طرح کے بے شمار کام لینے کے لیے، جو کچھ یہاں وہاں (مشرق ومغرب) سے دست یاب ہوا یا جسے موزوں سمجھا، اسے کہانی میں کھپا دیا۔ انھیں کہانی کے پلاٹ کے گٹھے یا ڈھیلے ہونے، واقعات میں تضاد ہونے، منتخب مواد کے مستند یا غیر مستند ہونے سے غرض نہیں تھی۔ ایک چیز پہ انھیں بہرحال یقین تھا: بیانیے کی قوت اور اثر پہ۔ اس یقین کی بنیاد یہ علم تھا کہ بیانیے کی قوت اس کے مواد کے تاریخی طور پر مستند یا غیر مستند ہونے میں مضمر نہیں، اس کو کمال مہارت سے بیانیے میں صرف کرنے میں ہے۔ انھیں یہ اچھی طرح معلوم تھا کہ بیانیے میں ماخذ بے حد اہم مگر ماخذ کی نوعیت (حقیقی یا تخیلی) غیر اہم ہے۔

یورپی ثقافت کی کہانی کے ہندوستانی متن کا آغاز یورپ اور ہندوستان کے ماضی کے تقابل سے ہوتا ہے۔ میکالے کے یہ جملے ''یورپ کی کسی اچھی لائبریری کی الماری میں ایک تختے پر رکھی ہوئی کتابیں،

ہندوستان اور عرب کے مجموعی سرمایۂ علمی پر بھاری ہیں۔'' اور ''یقین جانیے مجھے کوئی بھی ایسا مستشرق نہیں ملا جس نے یہ دعویٰ کرنے کی جسارت کی ہو کہ عربی اور سنسکرت کے شعری سرمائے کا عظیم یورپین اقوام کی تخلیقات شعری سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔''[۹] اس کہانی کے تمہیدی ٹکڑے ہیں جن کی تخلیق میں میکالے نے اپنی ترغیب انگیز خطابت کا خوب مظاہرہ کیا ہے۔ ان کی قوت اور اثر انگیزی کا انحصار تاریخی سچائیوں پر نہیں، تاریخ کو بری کولاژ کے فن کے ذریعے کمال سے مصرف میں لانے پر ہے؛ دوسرے لفظوں میں تاریخ کی تشکیلِ نو پر ہے۔

جیسے جیسے ہم اس کہانی کے اگلے ٹکڑوں کا مطالعہ کرتے ہیں، تاریخ کی نئی تشکیل کے متواتر عمل سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یورپ اور برصغیر کے تقابل میں دونوں کی تاریخ سے واقعات منتخب کیے جاتے اور انھیں اسی سلسلے کی اگلی کڑیاں بنایا جاتا ہے، جس کی جھلک ہم اس کہانی کے افتتاحی ٹکڑے میں دیکھ چکے ہیں۔

اس کہانی میں، تہذیب اور جمہوریت پہلے پہل یونانیوں کے یہاں سامنے آئیں؛ ان میں رومیوں نے ترمیم واصلاح کی؛ عبرانی بائبل نے تنقیدی طریقوں سے اضافے کیے، خصوصاً جب وسطی یورپ کے عیسائی گروہوں نے اس کا مطالعہ کیا۔[۱۰] حقیقت یہ ہے کہ اس کہانی میں یونان و روم کو یورپ نے اپنایا ہے؛ انھیں اپنے اب وجد قرار دیا ہے اور ان پر ایک ایسے انداز میں اجارہ جتایا ہے کہ کسی دوسری ثقافت کو یونانی و رومی علوم سے اخذ و استفادے کے لیے یورپ کی عظمت و آفاقیت کے اس تصور کو تسلیم کیے بنا چارہ نہیں، جسے نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں تشکیل دیا گیا اور تمام یورپی نوآبادیوں میں پھیلا دیا گیا۔

دوسری طرف اس کہانی کی واقعاتی تشکیل کے لیے مسلمانوں اور ہندوؤں کی تاریخ سے چند انوکھی باتیں منتخب کی گئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ''عربی یا محمدی نظام طاقت کے استعمال اور وفورِ جذبات سے لطف لینے میں بنیاد رکھتا ہے۔ تفاخر، امنگیں، حکمرانی سے محبت اور کئی قسم کی عیش کوشیوں کو مذہب میں شامل کر لیا گیا ہے۔ نیز مسلمانوں کے نزدیک زمین اہلِ ایمان کی وراثت ہے اور اہلِ ایمان کے علاوہ سب کافر ہیں۔ عالم گیر حکومت مسلمانوں کا الوہی حق ہے۔ ان کا مذہب تلوار کے ذریعے ایسے غلبے کو لازم قرار دیتا ہے۔ جو لوگ انکار کرتے ہیں انھیں غلام بنا لیا جاتا ہے۔''[۱۱] ہندوؤں کی تاریخ سے یہ بات کہانی کا حصہ بنائی گئی ہے کہ ''ہر چند ہندو مذہب مسلمانوں کے مقابلے میں کم جارحانہ ہے، مگر پھر بھی علیحدگی پسندانہ ہے۔ تمام غیر ہندو ناپاک ہیں، جبکہ ملازمتوں کے لیے موزوں ہیں اور بلاشبہ حکومتی فرائض کے لیے نااہل ہیں۔''[۱۲]

اس کہانی کا سب سے دلچسپ پہلو برصغیر کے باسیوں کی مذہبی شناخت ہے۔ یہ باور کرانے کی

کوشش کی گئی ہے کہ ان کی تاریخ کا غالب اور مؤثر ترین پہلو مذہب ہے۔ وہ سرتاسر مذہبی وجود ہیں: ان کا تصورِ کائنات اور سماج سے ان کے رشتوں کے سب پیچ وخم مذہب سے صورت پکڑتے ہیں۔

یہاں تک تو خیر کوئی خرابی نہیں، خرابی کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب یہ ثابت کیا جانے لگتا ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے یہاں مذہب روحانی نظام نہیں جو آدمی کو کثافتوں سے پاک کرتا اور انسانی ہستی کے نہایت بنیادی سوالات کے جوابات دیتا ہے۔ یورپی ثقافت کے زیرِ بحث بیانیے میں نوآبادیاتی اقوام کے مذاہب ان سیاسی وسماجی اداروں کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں جو انسانوں کو تقسیم وتسخیر کرتے ہیں۔ لہٰذا اس کہانی میں برصغیر کے باشندوں کو ایک نئی، واحد اور مخصوص شناخت دی گئی ہے۔

کیا کسی فرد یا قوم کی واحد اور حددرجہ مخصوص شناخت ہو سکتی ہے؟ یہ سوال نوآبادکاروں کے سامنے نہیں تھا، مگر وہ واحد اور مخصوص شناخت کے اثرات ومضمرات سے اچھی طرح واقف تھے۔ چنانچہ انھوں نے ہندوستانیوں کی محدود مذہبی شناختوں کو اپنے بیانیے میں اس چابک دستی سے گوندھا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں نے نوآبادیاتی عہد کے مسائل ومعاملات کو اپنی انھی شناختوں کے ذریعے طے کرنے کی کوششیں کیں۔ کم از کم مسلمان اب تک اپنے اسی محدود مذہبی تشخص کی بنیاد پر زیرِ عتاب ہیں یا اس کے دفاع میں مصروف ہیں۔

واحد اور حددرجہ مخصوص شناخت کسی قوم یا سماجی گروہ کو ایک ایسی بند گلی میں دھکیلتی ہے جس میں اس گروہ کو اپنی مخصوص اور محدود شناخت پر اصرار کرتے چلے جانے اور ساتھ ہی ساتھ اس کے چھن جانے کے مسلسل خوف میں مبتلا رہنے کے کچھ نہیں سوجھتا۔ اس طور پر محدود شناخت اسے علیحدہ اور کم زور کرتی ہے اور اس کی کم زوری کا فائدہ ہمیشہ وہ طبقہ اٹھاتا ہے، جسے شناخت کے تصور کو وضع کرنے اور رائج کرنے کا اختیار تاریخی طور پر حاصل ہوتا ہے یا وہ یہ اختیار کسی طور ہتھیا لیتا ہے۔ نوآبادکاروں نے اپنے بیانیے کے ذریعے قائم اور رائج کی گئی محدود شناختوں کے ''ثقافتی استعماری ثمرات'' سمیٹے۔

ہمارے زمانے میں امرتیاسین نے واحد اور مخصوص شناخت کو تشدد کا سب سے بڑا ذریعہ قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ شناخت ہوتی نہیں، مسلط کی جاتی ہے۔ ان کا یہ اقتباس چشم کشا ہے۔

> اس بات میں کوئی تجربی معقولیت نہیں ہے کہ کیوں مسلمانوں کے ماضی کے علم بردار یا کہہ لیجیے کہ عرب ورثے کے علم بردار خصوصی طور پر مذہبی عقائد پر توجہ مرکوز کریں اور کیوں نہ سائنس اور ریاضی پر بھی اپنی توجہ مرکوز کریں، جن میں عرب اور مسلم معاشروں نے بہت زیادہ حصہ ڈالا ہے اور جو اسی طرح سے عرب اور مسلم تشخص کا ایک حصہ بن سکتے ہیں۔ اس ورثے کی اہمیت کے باوجود بھونڈی جماعت بندیوں نے سائنس اور ریاضیات کو ''مغربی سائنس'' کی ٹوکری میں ڈال دیا ہے اور دوسرے لوگوں کو اپنے فخر کو تلاش کرنے کے لیے مذہب کی گہرائیوں میں کریدنے کے لیے چھوڑ دیا ہے۔[۱۳]

مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کی تاریخ میں نہ صرف سائنس وفلسفے کی باقاعدہ روایت موجود ہے، بلکہ اس روایت نے یورپ میں جدید سائنس کی بنیادیں استوار کرنے میں بنیادی کردار بھی ادا کیا ہے۔ مسلمانوں میں کندی، ابوبکر رازی، فارابی، ابن سینا، ابن ماجہ، ابن طفیل، ابن رُشد، ابن الہیثم، اور ابن خلدون کے افکار غیر معمولی اہمیت کے ہیں۔ آج یورپ کے بعض سائنسی مورخین مسلمانوں کی سائنسی و فلسفیانہ خدمات کو تسلیم کرتے ہیں، مگر یورپی ثقافت کے استعماری بیانیے میں بری کولاژ کی تکنیک سے کام لینے کی وجہ سے اس سے انکار موجود ہے۔ اس انکار نے جو گل کھلائے ہیں، ان کا سلسلہ انیسویں صدی کی مذہبی احیائی تحریکوں سے لے کر عہد حاضر کی طالبانیت تک میں دیکھا جا سکتا ہے۔ برصغیر کے باشندوں کی تاریخ میں سائنس وفلسفہ کی بے مثال روایت کے اثبات کا مطلب انھیں کثیر تشخصات کی حامل اقوام سمجھنا ہوتا اور نتیجتاً ان کے یہاں جدید سائنس (جس کی ترقی میں نہایت عظیم الشان کردار مغرب کا ہے) سے وہ عمومی لاتعلقی نہ ہوتی، جو دراصل ایک محدود تشخص کو قبول کرلینے کا نتیجہ ہے اور جس نے ان کی پس ماندگی میں سب سے بڑھ کر کردار ادا کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ واحد تشخص ایک عجیب وغریب تضاد کا حامل تصور ہے۔ پہلا تضاد تو یہی تھا کہ یورپ، ہندوستان/مشرق کو جس نظر سے دیکھ رہا تھا وہ ''حسی، عقلی، سماجی'' تھی: یہ نظر سماج اور کائنات کو ایک غیر کے طور پر دیکھتی اور اسے تسخیر کرنے میں یقین رکھتی تھی، اسی لیے اسلام اور ہندومت کو ''سماجی ادارے'' تصور کیا گیا جو دوسری اقوام اور طبقات کو محکوم بنانے میں کوشاں رہتے ہیں۔ خود یورپ مشرقی و افریقی ممالک کو جس سیاسی و ثقافتی محکومی کے شکنجے میں کس رہا تھا، اس طرف دھیان نہیں تھا۔ تاہم یہ تضاد یہیں پہ ختم نہیں ہوتا۔ یورپ ''عقلی وسماجی نظر'' کا علم بردار تھا۔ یہ نظر اور اس کے ثمرات یعنی ریاضی و سائنس مشرق کے پاس بھی تھے، مگر مشرق کی شناخت متعین کرنے میں اس سے بری طرح صرفِ نظر کیا گیا اور اس لیے کیا گیا کہ یورپ و مشرق کے اس فرق کو برقرار رکھا جائے جس پر نوآبادیاتی نظام کا انحصار تھا۔ اس بات کا برملا اعتراف کرنا چاہیے کہ اس فرق کی استواری میں خود مشرق/ہندوستان کا بھی ہاتھ تھا جس نے اپنی شناخت کے ''حسی وعقلی'' عنصر کی پرداخت سے ہاتھ کھینچ لیا تھا۔ اس کے باوجود ہم اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ دیسی باشندوں کی تاریخ میں ان کی ایک سے زائد شناختیں موجود ہوتی ہیں، مگر ان پر ایک مخصوص شناخت مسلط کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ایک طرف ان کے قلب وذہن میں واحد تشخص راسخ کرنے کا اہتمام ہوتا ہے اور دوسری طرف اسی تشخص سے گریز کا رویّہ پیدا کرنے کی تدبیر اختیار کی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں محدود تشخص دوہرا کردار ادا کرتا ہے۔

دراصل جب محدود تشخص کے تصور کو اس طور متعارف کروایا جائے کہ شناخت کا بحران جنم لے لے اور اس بحران سے نکلنے کا راستہ محدود تشخص کے تصور کے قبول کرنے کے علاوہ نظر نہ آتا ہو تو اس کے ضمن میں کشش وگریز کے باہم متصادم جذبات جنم لیتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہے کہ دیسی باشندے اپنی ہی تاریخ، ثقافت، مذہب، زبان اور ادبیات کے ضمن میں دوجذبی رجحان (ambivalance) کا شکار ہو جاتے ہیں۔ نوآبادکار اپنے مقصد میں پوری طرح کام یاب ہو جاتا ہے۔

دوجذبی رجحان، نوآبادکار کو مطلوب وہ نفسیاتی کیفیت ہے جو اس کے ثقافتی بیانیے کے سب سے اہم حصے کے انجذاب ورواج کا ذریعہ بنتی ہے۔ دیسی باشندے کا اپنے واحد تشخص پر اصرار اسے متشدد بناتا ہے جب کہ اس سے گریز، ایک خلا اور نئی ضرورت کو جنم دیتا ہے اور اسی خلا میں یورپی ثقافت کی اس عظمت وآفاقیت کے پُرشکوہ تخیلات انڈیلے جاتے ہیں، جس کی نمائندگی انگریزی زبان اور اس کا ادب کرتا ہے۔ انگریزی ادب محض ایک قوم کا یا یورپی تہذیب کا فقط ترجمان نہیں، بلکہ اس کے تمام مثالی اوصاف، عظمتوں، بہترین اقدار اور ارفع تصورات کا ایک مکمل استعارہ ہوتا ہے۔

> برطانیہ کے ادب کے نام ...... ہمارے وطن کی عظمتوں میں سے سب سے دائمی عظمت، اس ادب کے نام جو ارفع حقیقتوں اور ارفع افسانوں کا بے مثال ذخیرہ رکھتا ہے...... اس ادب کے نام جس نے ہماری معیشت کے مقابلے میں کہیں وسیع اور ہماری افواج کے مقابلے میں کہیں طاقت ور اثرات مرتب کیے ہیں...... اس ادب کے نام جس کی روشنی کے آگے بدنہاد اور ظالمانہ توہمات گنگا کے کناروں پر فرار ہو رہے ہیں۔[14]

برطانوی انگریزی ادب کے اس قصیدے کے بغیر یورپی ثقافتی بیانیے کا پلاٹ، بالکل ادھورا ہوتا ہے اور اسے بیانیے میں عین اس مقام پر شامل کیا جاتا ہے، جہاں استعمار زدہ باشندوں کو انھی کی تاریخ سے ماخوذ محدود مذہبی تشخص کا چولا پہنایا جاتا ہے، اور جس کے سلسلے میں وہ دوجذبی رجحان کے حامل ہوتے ہیں۔ چنانچہ دیسی لوگوں میں اس خواہش کو پیدا کرنا ممکن ہو جاتا ہے کہ اپنے محدود تشخص کی تاریکیوں سے نکلنے کے لیے یورپی ادبیات کی طرف بے محابا لپکیں۔ ایک نئے تشخص سے بغل گیر ہوں۔ ٹھیک یہی مقصود نوآبادکار کا ہوتا ہے۔ چارلس ٹریولیین واشگاف کہتے ہیں:

> ہندوستانی نوجوان ہم سے ہمارے ادب کے ذریعے مانوس ہونے کے بعد ہمیں غیرملکی سمجھنا ترک کر دیتے ہیں۔ وہ ہماری ہی طرح ہمارے عظیم لوگوں کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ یکساں طریقے سے تعلیم حاصل کرنے، یکساں باتوں میں دلچسپی لینے، یکساں مشاغل میں ہمارے ساتھ مصروف ہونے کے بعد، ہندوؤں سے زیادہ انگریز بن جاتے ہیں، بالکل اسی طرح، جس طرح گال یا اٹلی کے لوگ، رومیوں سے بڑھ کر رومی بن گئے تھے۔[15]

بلاشبہ یہ ایک قسم کی نفسیاتی تقلیب تھی، مگر نامکمل تھی۔ یورپی ادبیات نے، ہندوستانی نوجوانوں کو ایک نئی شناخت دی، مگر وہ اپنی پرانی شناخت کے اس تصور سے کبھی الگ نہ ہو سکے جسے نوآبادکاروں نے ان کے ذہنوں میں راسخ کیا۔ وہ پورے یورپی بن سکے نہ پورے ہندوستانی ہی رہ سکے۔ وہ دوغلے تھے۔ میکالے نے تو ان کا تعارف بے حد سادہ طور پر کرایا تھا کہ ”وہ رنگ و نسل کے لحاظ سے ہندوستانی لیکن ذوق، ذہن، اخلاق اور فہم و فراست کے اعتبار سے انگریز تھے۔“[16] وہ اس التباس کا شکار تھے کہ وہ دوہری ثقافتی شہریت رکھتے ہیں۔ یہ التباس انھیں ایک انوکھے تفاخر کے اظہار پر بھی مائل رکھتا تھا: وہ ایک محکوم معاشرے میں حاکم ثقافت کے ذوق اور فہم و فراست کے علم بردار ہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ ثقافتی شناخت کے عدم تعین کے شدید بحران کا شکار تھے۔ وہ حاکم ثقافت کے نہ تو نمائندے تھے نہ ترجمان، بلکہ اس ثقافت کی طاقت کے مظاہرے کا محض ذریعہ اور آلۂ کار تھے اور خود اپنی مقامی ثقافت سے شعوری طور پر علیحدہ اور اجنبی بن گئے تھے۔ ان کے پاس دوہری ثقافتی شہریت نہیں، دوغلی ثقافتی شخصیت تھی جو شناخت کے بحران کو حل کرنے کی تخلیقی قوت سے محروم تھی۔

نوآبادکاروں کا مقصود بہ ظاہر اپنے اور دیسی باشندوں کے درمیان اس ثقافتی بیگانگی کو دور کرنا تھا، جو انگریزی نظامِ حکومت کے لیے زبردست خطرے کی گھنٹی تھی مگر اس کے لیے جو طریقہ اختیار کیا گیا یا جو بیانیہ گھڑا گیا، اس میں ثقافتی اختلاف کو وجودیاتی اور قدری سطحوں پر نہایت شدت سے ابھارا گیا۔ حالاں کہ دونوں ثقافتوں میں متعدد اشتراکات موجود تھے۔ اسلامی اور عیسوی ثقافتوں میں سامی مذہبی عنصر مشترک تھا۔ دونوں کے یہاں سائنس و فلسفے کی روایت کا ماخذ یا محرک یونان تھا۔ اسی طرح ہندوستان اور یورپ میں نسلی سطح پر آریائی عنصر اور لسانی سطح پر ہند آریائی زبان ایک عظیم قدرِ مشترک تھی، جس کا انکشاف ولیم جونز کر چکے تھے۔ اگر ان اشتراکات کو ابھارا جاتا اور ان کی بنیاد پر ثقافتی بیگانگی کو دور کرنے کی کوشش کی جاتی تو نتائج یک سر مختلف ہوتے۔ دوغلے ہندوستانی نہ پیدا ہوتے؛ مختلف ثقافتوں کے مشترک اور بہترین عناصر کی آمیزش سے وجود پذیر ہونے والے منفرد وژن کی حامل شخصیتیں سامنے آتیں۔ یقیناً کچھ ایسی شخصیات پیدا ہوئیں، مگر ان کی پیدائش میں اس نوآبادیاتی پیراڈائم کا کوئی کردار نہیں تھا جو ثقافتی فرق ابھارنے اور نتیجتاً دو جذبی رجحان پیدا کرنے سے عبارت تھا۔ وہ شخصیتیں ثقافتوں کے تنقیدی مطالعے کی انفرادی کوششوں کی پیداوار تھیں اور تاریخ کے جبر سے آزاد ہونے کی غیر معمولی تخلیقی قوت رکھتی تھیں۔ وہ تعداد میں کم تھیں اور عمومی نوآبادیاتی ثقافتی فضا میں اجنبی تھیں۔

ہومی بھابھا نے ثقافتی دوغلے پن کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے مطابق، دوغلا پن نوآبادیاتی طاقت کی پیداواریت، اس کی تغیر پذیر اور مستقل قوتوں کی علامت ہے ...... دوغلا پن، نوآبادیاتی شناخت کے مفروضے کی معنویت کا ازسرِ نو تعین ہے، جسے امتیازی شناختی اثرات کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔[17] چنانچہ دوغلے ہندوستانی ثقافتی انضمام کا نمونہ پیش کرنے کے بجائے نوآبادیاتی طاقت کی ثقافتی میدان میں کرشمہ کاری کے مظہر ہوتے ہیں۔

ثقافتی دوغلے پن میں تہذیبی امتیاز لازماً موجود ہوتا ہے، اور یہ امتیاز ایک قسم کی اجنبیت اور غیریت کے احساس کو ابھارتا ہے۔ اس احساس کی شدت کے بڑھنے اور ایک آتش فشانی صورت اختیار کرنے کا اندیشہ برابر موجود رہتا ہے۔ چنانچہ یورپی ثقافت کے بیانیے میں ایک واقعے پر شدید اصرار کیا جاتا ہے، جو یورپ ہی کی تاریخ سے ماخوذ ہوتا ہے مگر اسے انسانی تاریخ کی اٹل صداقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس واقعے سے یہ باور کرانا مقصود ہوتا ہے کہ تہذیبی پس ماندگی و زوال کا مداوا مقامی طور پر دست یاب نہیں ہوتا، اسے بیرونی ثقافت سے درآمد کرنا پڑتا ہے۔ ”ایسی مثالیں انتہائی کم یاب ہیں، جن میں قوموں نے تہذیب کی بلند سطح تک رسائی اپنے مقامی وسائل کے ذریعے حاصل کی ہو، ان مثالوں کے مقابلے میں، جن میں [تہذیبی بلندی کی] تحریک باہر سے ملی اور اس تحریک کو غیر ممالک کے ادبیات کے گہرے مطالعے اور تقلید نے مستحکم کیا۔“[18]

چارلس ٹریویلین کے سامنے یورپ کی تاریخ ہے، جو روم پر یونان کے اور شمالی یورپ کے ممالک پر یونان و روم کے ثقافتی اثرات کی کہانی پیش کرتی ہے۔ اس کے لیے یورپ کی تاریخ کے یہ ابواب، تاریخِ انسانی کے لیے مثالی نمونہ ہیں۔ یورپی ثقافتی بیانیے میں اس بات کو کثرت سے دہرایا گیا ہے کہ ”جو حیثیت یونانی اور لاطینی زبانوں کی مور [سرتھامس مور] اور اسچم [راجر اسچم] کے ہم عصروں کے سامنے تھی، عین وہی حیثیت آج ہماری زبان کی ہندوستان کے لوگوں کے سامنے ہے۔“[19] گویا جو کردار یونانی اور لاطینی نے انگریزی کے لیے ادا کیا، اب انگریزی وہی کردار ہندوستانی زبانوں کے لیے ادا کرے گی۔ انگریزی زبان اور اس کے ادب کو ہندوستان کی اس تہذیبی ترقی کے ناگزیر وسیلے کے طور پر پیش اور رائج کیا گیا، جسے ہندوستان خود اپنے مقامی وسائل سے حاصل کرنے کا اہل نہیں تھا۔

برصغیر کی تہذیبی زندگی میں اس سے نازک مقام شاید ہی آیا ہو کہ اس کے نازک ترین تہذیبی مسئلے (زوال) کی نشان دہی ایک ایسے ثقافتی ذہن نے کی ہو جو خود کو برصغیر کے ”تہذیبی غیر“ کے طور پر پیش کرتا

ہو۔ اس کہانی میں یہ بات زیادہ اہم نہیں کہ برصغیر کس حد تک تہذیبی زوال کا شکار تھا (یوں بھی کہانی میں ماخذ کا مستند ہونا نہ ہونا اہم نہیں) اہم بات یہ تھی کہ زوال کے انتہائی مؤثر بیانیے کے ذریعے کیا نتائج حاصل کیے گئے۔ برصغیر کو تہذیب کی بلند سطح سے انتہائی پست قرار دے کر ان یورپی تہذیبی اثرات کے نفوذ کو جائز قرار دینا اور خود ہندوستانیوں کے لیے قابلِ قبول بنانا آسان تھا جو کسی طور سیاسی مفہوم سے الگ نہیں تھے۔ انگریزی زبان، یورپی تہذیب کے مکمل استعارے کے طور پر، یورپی طرزِ زندگی کو ہندوستانیوں میں رائج کرنے کی مدعی تھی۔ انھیں حکومتِ خود اختیاری کے طور سکھانے، یعنی ان کی نجات و آزادی کی پیام بر تھی۔ دیسی باشندوں کی نجات و آزادی کا دعویٰ کئی تضادات سے مملو تھا۔ ایک طرف نوآبادکاروں کو اس بات کا پختہ یقین کہ "برٹش انڈیا کی آبادی پوری برٹش امپائر سے تین گنا ہے...... دولت اور تجارت کی افزائش کو ممکنہ حد تک ترقی دینے سے ہم ہندوستان کو آنے والے وقت میں اپنی دولت اور طاقت کا منبع بنا سکتے ہیں، جس کی مثال ہماری تاریخ میں نہیں ملتی"۔[۲۰] دوسری طرف ہندوستانیوں کو مستقبل میں خود حکومت کرنے کے قابل بنانا تھا۔ کیا استعماری تخیل اپنی ہی طاقت کے منبع کی آزادی کا لائحہ عمل وضع کر سکتا ہے؟ اس کا جواب ہندوستانی حکومت کی تجرباتی پالیسی نامی دستاویز میں ملتا ہے۔

> اس امر کا ذکر کرتے ہوئے کہ ہندوستان میں عوامی اقدامات کا رخ بالآخر آزادی عطا کرنے کی طرف ہے اور یہی انگلستان اور اس کے ایشیائی مقبوضات کے تعلق کی خصوصیت ہے،۔۔۔ یہ سمجھنا حماقت ہوگی کہ کروڑوں ہندوستانیوں کو کبھی مکمل آزادی دی جائے گی۔ ہندوستان اور خود اپنے تحفظ کی خاطر، انگلستان کو بالضرور ایشیائی دنیا کا محافظ اور مدار رہنا ہے ورنہ جلد ہی دوسری اقوام جسمانی کے ساتھ ساتھ اخلاقی طوق دوبارہ پہنانے کی کوشش کریں گی جن کا ہندوستان صدیوں تک غلام رہا ہے۔[۲۱]

اس بات کو ہم یوں نہیں کہہ سکتے کہ ہندوستانی صنوبر کو نوآبادیاتی باغ میں بہ یک وقت آزاد اور پابہ گِل رکھنا مقصود تھا بلکہ یہ کہنا صائب ہوگا کہ ہندوستانی صنوبر پابہ گِل تھا، جسے مستقبل میں آزادی کی نوید دی جا رہی تھی۔ لہٰذا یہ آزادی ایک خواب تھی۔ برصغیر کے باشندوں سے زیادہ نوآبادکاروں کو اس بات کی ضرورت تھی کہ اوّل الذکر یہ خواب دیکھتے رہیں اور اس اعصابی و نفسی تشنج کی حالت کو نہ پہنچیں جو بغاوت و تشدد کو تحریک دیتی ہے۔

خواب میں ہمیشہ مقامی لسانی و ثقافتی علامتیں ظاہر ہوتی ہیں۔ ہر چند نوآبادکار کی مہم جویانہ طبیعت ان علامتوں کو بے دخل کر کے اپنی لسانی و ثقافتی علامتوں کو رائج کرنے سے باز نہیں آتی اور لارڈ میکالے کی ۱۸۳۵ء کی تعلیمی روداد اس مہم جوئی کی غیر معمولی مثال ہے، مگر یہ بات جلد ہی واضح ہو جاتی ہے کہ مقامی

زبان و ثقافت کوئی آرائشی چیز نہیں کہ اسے ایک دوسری آرائشی چیز سے بدل دیا جائے۔ اس کی اگر کوئی تمثیل ہو سکتی ہے تو وہ حواسِ خمسہ کی ہے۔ زبان و ثقافت کسی بھی سماج کے حواسِ خمسہ ہیں، جن کے ذریعے وہ کائنات اور دنیا کا ادراک کرتا، ان سے معاملہ کرتا اور ان سے متعلق مخصوص تصورات قائم کرتا ہے۔ حواسِ خمسہ کو نہیں بدلا جا سکتا، مگر یہ جن معلومات پر انحصار کرتے ہیں، انھیں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ ٹھیک یہی کام تعلیماتِ عامہ کی اس کمیٹی نے اپنی پہلی سالانہ رپورٹ میں تجویز کیا، جسے ۷ مارچ ۱۸۳۵ء کی انگریزی حکومت کی قرارداد کے ذریعے قائم کیا گیا تھا۔ اس قرارداد میں واضح کیا گیا تھا کہ "برطانوی حکومت کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے دیسی باشندوں میں یورپی ادبیات اور سائنس کو فروغ دیا جائے اور تعلیم کے لیے مختص تمام رقم کو فقط انگریزی تعلیم کے لیے وقف کیا جائے"۔[۲۲] مگر تعلیماتِ عامہ کی کمیٹی نے فقط ایک سال بعد ہی اپنی رپورٹ میں لکھا:

> ہم مقامی زبانوں کی ترقی کی حوصلہ افزائی کی اہمیت کا گہرا شعور رکھتے ہیں..... ہم خیال کرتے ہیں کہ مقامی ادبیات کی تشکیل ہی ہمارا منتہائے مقصود ہے، جس کی طرف ہماری تمام کوششوں کا رخ ہونا چاہیے۔ انگریزی کا مطالعہ، جس کو ترجیح دینے کی ترغیب، کئی واقعات سے دیسی لوگوں کو ملتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی مغرب کی تعلیمات کا علم روز بروز پھیل رہا ہے جیسا کہ ہمیں محسوس ہو رہا ہے، یہ ہندوستان کو روشن خیال بنانے کے عمل کا پہلا مرحلہ ہے۔[۲۳]

چنانچہ جلد ہی دیسی زبانوں کی ترقی کو سرکاری تعلیمی پالیسی کا حصہ بنا دیا گیا۔ اس پالیسی کے پس پشت ایک طرف "مقامی اعتقادات و احساسات کو ٹھیس نہ پہنچانے" کی وہ عمومی روش کارفرما تھی جس کا مقصد دیسی لوگوں کے دلوں سے اجنبیت کا خوف دور کرنا اور ان کی ہمدردیاں حاصل کرنا تھا اور دوسری طرف یورپی علم کی ترسیل کو سریع اور فطری بنانا تھا۔ انگریزی زبان و ادب کی براہِ راست تدریس دیسی لوگوں کو "روشن خیال" اور "مہذب" بنانے کے طویل المیعاد عمل کا پہلا مرحلہ تھی۔ یہ مرحلہ انگریزی کو تہذیب کے یورپی مثالیے کے طور پر پیش کرنے اور باور کرانے کے باوجود، کئی اعتبار سے محدود تھا۔

انگریزی زبان و ادب کی تدریس سب سے پہلے برصغیر میں شروع کی گئی۔ یہ ایک تجربہ تھا۔ یہ انگریزی کی ایک حد کا بیان ہے۔ برصغیر کے لوگ اپنی کلاسیکی زبانوں سے مذہبی جذبات وابستہ رکھتے تھے اور ان کے نزدیک علم حاصل کرنے کا مطلب کلاسیکی زبانوں کا علم تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزی کی زیادہ تر مخالفت مذہبی بنیادوں پر کی گئی۔ خود انگریزی زبان اور اس کی تدریس میں عیسوی عنصر شامل تھا، جس کا ادراک دیسی باشندوں کو بھی تھا۔ جیمز برائس نے لکھا ہے کہ:

سب جانتے ہیں کہ ہندوستانی لوگوں کی تبدیلی مذہب کا معاملہ کچھ سالوں سے متعدد مذہبی اور لامذہبی تنظیموں کے لیے گہری دلچسپی کا حامل رہا ہے۔ تقریباً ہم سب اس امر پر متفق ہیں کہ واحد قابلِ عمل منصوبہ بالواسطہ یعنی بذریعہ تعلیم ہے۔ یہ کہ پہلے ہل چلایا جائے جواب تک ناقابلِ نفوذ زمین کو نرم کرے، جس میں [بالآخر] ایک دن عیسائیت کا بیج جڑ پکڑے گا۔"[۴]

لہٰذا انگریزی زبان اور اس کی تعلیم جب روشن خیالی اور عیسائیت کے فروغ کو بہ یک وقت اپنا منشا بناتی تھی تو اپنے ہی پاؤں پر کلہاڑی مارتی تھی۔ اس کے لیے اس تضاد کو وقتی طور پر چھپائے رکھنا آسان تھا، مگر اس کو حل کرنا مشکل تھا کہ روشن خیالی اور عیسائیت یا سیکولر اور مذہبی فکر ایک قالب میں کیسے سما سکتے ہیں؟ اس تضاد کی وجہ ہی سے انگریزی کو ایک نئی زبان کم اور استعماری زبان زیادہ سمجھا گیا۔ ہر چند مذکورہ تضاد کے حل کی ایک صورت یہ تھی کہ عیسوی مذہب اور اس کے اختیار کرنے کے عمل ہی کو عقل مندانہ، کشادہ نظری اور روشن خیالی قرار دیا جائے اور یہ صورت اختیار بھی کی گئی، مگر یہ تبدیلی مذہب کی براہِ راست صورت تھی اور فقط اس تبدیلی کا نفسیاتی جواز تھی۔

انگریزی کی تعلیم کی شد و مد سے وکالت کرنے والوں کو جلد ہی ان حدود و قیود کا احساس ہوگیا جو مذکورہ وجوہ سے موجود تھیں۔ لہٰذا یورپی ثقافتی بیانیے کو برصغیر کے ثقافتی لاشعور میں اتارنے کی قابلِ عمل صورت یہ سوچی گئی کہ دیسی زبانوں میں یورپی تعلیمات کو فروغ دیا جائے۔ دیسی زبانوں کو ذریعۂ تعلیم بنایا جائے: ان میں یورپی متون کے تراجم کیے جائیں اور ان کی تدریس کی جائے۔ چارلس ٹریولیین نہایت خوشی کے ساتھ اپنی پالیسی کی کام یابی کا اظہار کرتا ہے۔ "دیسی زبان اپنی اصلاح شدہ حالت میں فروغ پانے لگی؛ ترجمہ ونقل کثرت سے سامنے آئے اور تخلیقی فطانت کو گاہے گاہے شاہکار تخلیق کرنے کی تحریک ہوئی۔"[۵]

ترجمہ ونقل، یورپی نوآبادیاتی اثرات کے سب سے اہم مظہر اور وسیلہ ثابت ہوئے۔ چنانچہ ان کے ذریعے یورپ سے متعلق ہر خیال، علم اور شخص کو قابلِ توجہ قرار دیا گیا اور انھیں دیسی زبانوں میں منتقل کرنے پر کمر باندھی گئی۔ انھوں نے اس متوازن تشکیک کے ذہن میں پیدا ہونے کا ہر ممکن راستہ بند کیا، جو ہر اجنبی خیال اور علم کی ثقافتی قدر و قیمت اور معاصر صورتِ حال میں ان کی معنویت طے کرنے پر آدمی کو اُکساتی ہے۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے کی عمل آرائی میں بڑا کردار، معنی آفرینی کے ایک خاص طریقے کا تھا جسے ہر کبیری بیانیہ اپنے بطن سے جنم دیتا ہے۔ کبیری بیانیہ، لسانی طاقت، خطابت، سیاسی طاقت، علمی فتوحات، ثقافتی برتری کے ملے جلے عناصر کا حامل ہوتا ہے اور اس لیے یہ اہلیت اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے کہ اپنے تضادات کو چھپا سکے۔ کبیری بیانیہ زمان و مکاں کا پابند اور مخصوص انسانی گروہ کے تجربات سے تشکیل پاتا ہے،

مگر خود کو آفاقی و مثالی بنا کر پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اپنی تاریخی صورتِ حال کو عمومی انسانی صورتِ حال کے طور پر سامنے لاتا ہے۔ وہ نہایت گھن گرج کے ساتھ یہ عظیم دعویٰ کرتا ہے کہ وہ پوری انسانیت کا نمائندہ ہے: تمام انسانی مسائل کا حل اس کے پاس ہے کہ اسے عقلی وسائل پر دست رس حاصل ہے۔ اس دعوے کو تسلیم کرانے کے لیے معنی آفرینی کا وہ طریقہ ایجاد کیا جاتا ہے جو بڑی حد تک مجاز مرسل سے عبارت ہے: یعنی کبیری بیانیے یا یورپ سے قربت رکھنے والی ہر شے آفاقی، مثالی اور قابلِ تقلید ہے۔ یہ قربت مکانی، جغرافیائی، تاریخی، ثقافتی ہر قسم کی ہوسکتی ہے۔ چنانچہ یورپی جمہوریت، انگریزی، شیکسپیئر، یورپی نشاۃ ثانیہ کا ماڈل سب مثالی اور آفاقی ہیں، اور جو کچھ یورپ سے دُور، مختلف ہے، وہ یورپی طرز پر قابلِ اصلاح ہے۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے میں یورپ اور مشرق/ایشیا/ہندوستان کی تفریق بنیادی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بیانیے کی شعریات کی تشکیل میں اس تفریق نے مرکزی کردار ادا کیا۔ یہ تفریق ہی وہ مرکز اور منبع تھا جہاں سے بیانیے کی شعریات کے تمام اجزا نمود پاتے تھے اور ایک دوسرے سے ہم رشتہ ہوتے تھے۔ لہٰذا یہ ایک مرکز آشنا ساخت تھی۔ مزے کی بات یہ ہے کہ مرکز ایک بنیادی قوت اور حقیقی تفاعل کے طور پر پوری شعریات میں سرایت کیے ہوئے تھا اور اسی بنا پر متعیّن اور واضح نہیں تھا۔ یورپ سے متعلق ہر بات، ہر چیز، ہر واقعہ، شخص، خیال، مستند، طاقت کا حامل، تہذیب آموز، روشن خیال، قابلِ تقلید و تحسین تھا اور مشرق/ہندوستان سے وابستہ ہر بات، ہر چیز ان کے برعکس خصوصیات رکھتی تھی۔ اس بات پر بہت کم غور کیا گیا کہ یورپ اور مشرق/ہندوستان کی ایک دوسرے کو بے دخل کرنے والی خصوصیات کا منبع، خود یورپ اور مشرق نہیں، بلکہ ان کے درمیان قائم کی گئی تفریق تھا، جسے یورپ بہ طور کبیری بیانیے میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت دی گئی تھی۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے نے برصغیر میں کئی بیانیوں کو تحریک دی۔ ان کی حیثیت زیادہ تر صغیری بیانیوں کی تھی۔ اس لیے کہ برصغیر میں متجانس عناصر کا حامل انتہائی مربوط کبیری بیانیہ خلق نہ ہوسکا، جس قسم کا یورپ بہ طور کبیری بیانیہ تھا۔ یہ کہنا تو مبالغہ ہوگا کہ یہاں یورپ سے متعلق بھانت بھانت کی بولیاں تھیں، مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ برصغیر میں اصلاح پسند، احیا پسند بیانیے رائج ہوئے۔ بہ ظاہر متبائن مگر بہ باطن یکساں تھے۔ ان بیانیوں کے باہمی اختلافات دراصل یورپ کے کبیری بیانیے کی دو مختلف تعبیروں کا نتیجہ تھے۔ دوسرے لفظوں میں انیسویں صدی سے برصغیر کی ذہنی قوتوں کا سب سے بڑا مصرف یورپ کے کبیری بیانیے کی مختلف ڈھنگ سے تعبیریں ہی رہا ہے۔ دونوں کا اختلاف اس نکتے پر رہا ہے کہ نوآبادیاتی صورتِ حال کا سامنا کرنے کے لیے کس "مرکز" کی طرف رجوع کیا جائے، اصلاح پسند یورپ کو اور احیا پسند مشرق کو مرکز

قرار دیتے ہیں۔ گویا دونوں اس نکتے پر متفق رہے کہ مرکز سے اٹوٹ وابستگی لازم ہے اور مرکز کا یہ تصور اس مفہوم میں تفریقی ہے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ یورپ کے کبیری بیانیے کی تعبیر کے بنیادی اصول اسی بیانیے سے ماخوذ تھے۔ تفریق آشنا مرکز نے جب ثقافت، انسانی علوم اور ادبیات میں بنیادی علمیاتی اصول کا درجہ حاصل کر لیا تو اس سے استعماری صورتِ حال کے شکنجے سے آزاد ہونے کا ایک آسان راستہ دریافت ہو گیا۔ اصلاح پسندوں اور احیا پسندوں کو ان بہت سی الجھنوں اور بکھیڑوں سے گویا نجات مل گئی جو نوآبادیاتی صورتِ حال کی تفہیم کے کسی دوسرے اصول سے لازماً پیدا ہوتے۔ اصلاح پسندوں کے لیے پورا یورپ اور احیا پسندوں کے لیے پورا مشرق، استعماری حالت سے نجات کا ذریعے تھے۔

سرسید کا یہ بیانیہ:

جو شخص اپنی قومی ہمدردی سے اور دور اندیش عقل سے غور کرے گا، وہ جانے گا کہ ہندوستان کی ترقی، کیا علمی اور کیا اخلاقی، صرف مغربی علوم میں اعلیٰ درجہ کی ترقی حاصل کرنے پر منحصر ہے۔ اگر ہم اپنی اصلی ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں، تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیاً کر دیں، ہماری زبان یورپ کی اعلیٰ زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے، یورپ ہی کے ترقی یافتہ علوم ہمارے دست مال ہوں، ہمارے دماغ یورپین خیالات سے (بجز مذہب کے) لبریز ہوں۔ ہم اپنی قدر، اپنی عزت کی قدر خود آپ کرنی سیکھیں۔ ہم گورنمنٹ انگریزی کے ہمیشہ خیر خواہ رہیں اور اس کو اپنی محسن و مربی سمجھیں۔[۲۶]

اور آزاد کے یہ خیالات:

نئے انداز کے خلعت اور زیور جو آج کے مناسب حال ہیں، وہ انگریزی صندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے پہلو میں دھرے ہیں اور ہمیں خبر نہیں۔ ہاں صندوقوں کی کنجی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔[۲۷]

نیز

ہندوستانی بھائیوں کو اس دن کا انتظار کرنا چاہیے کہ وہ عربی فارسی کے لفظ جواب تک ہمارے تمھارے باپ دادا بولتے رہے آئندہ ان کی جگہ اس کثرت سے انگریزی لفظ نظر آئیں گے کہ عربی فارسی کے لفظ خود جگہ چھوڑ کر بھاگ جائیں گے۔[۲۸]

اصلاح پسندوں کے تفریق آشنا مرکز کی عمومی مثال ہیں۔ دوسری طرف اکبر الٰہ آبادی کے یہ اشعار احیا پسندوں کے تفریق مرکز کی مثال پیش کرتے ہیں:

پوچھا استاد نے کہ سمجھے بھی ان دقائق نے دل میں کی کچھ راہ
کہہ دیا میں نے اس کا کل مطلب صاف ہے لا الٰہ الا اللہ
ماسٹر نے کہا کہ تو کودن ہے
حق پکارا کہ واہ اکبر واہ

نیز

سنا کہ چند مسلماں جمع تھے یک جا خدا پرست خوش اخلاق اور بلند نگاہ
کہا کسی نے یہ ان سے کہ یہ تو بتلاؤ تمھاری عزت و وقعت کا کس طرح ہے نباہ
نظر کرو طرف اقتدار اہل فرنگ کہ ان کے قبضہ میں ہے ملک و مال و گنج و سپاہ
انھیں کا سکہ ہے جاری یہاں سے لندن تک انھیں کی زیر نگیں ہے ہر اک سفید و سیاہ
کلیں بنائی ہیں وہ وہ کہ دیکھ کر جن کو زبان خلق سے بے ساختہ نکلتی ہے واہ
تمھارے پاس بھی کچھ ہے کہ جس پہ تم کو ہے ناز کہا انھوں نے کہ ہاں لا الٰہ الا اللہ[۲۹]

برصغیر اور آگے چل کر پاکستان اور بھارت کی ذہنی دنیا کی تشکیل میں انھی دو صغیری بیانیوں نے حصہ لیا۔ ہندوؤں میں آریہ سماجیوں سے آر ایس ایس تک اور مسلمانوں میں علمائے دیوبند سے موجودہ طالبان کی تحریک تک تفریق آشنا مرکز ایک انداز میں اور ہندوؤں میں ماسٹر رام چندر سے موجودہ عہد کے اصلاح پسندوں تک اور مسلمانوں میں سرسید سے ڈاکٹر مبارک علی تک، تفریق آشنا مرکز کا تصور ایک دوسرے انداز میں کارفرما دیکھا جا سکتا ہے۔

مرکز آشنا ساخت کا تصور اس وقت خوف ناک ہو جاتا اور تفریق آشنا مرکز کا تصور اس وقت تباہ کن صورت اختیار کر جاتا ہے، جب انھیں ثقافت و ادب میں بنیادی علمیاتی اصولوں کا درجہ دے دیا جائے اور ان کی بنیاد پر اپنے تصور کائنات کی تشکیل کی جائے۔ تفریق آشنا مرکز کے تباہ کن ہونے کا کچھ اندازہ اسپنسر کے مطالب [تعبیر] کے جواب میں لا الٰہ اللہ کہنے ہی سے ہو جاتا ہے۔ یہ فقط سماجی ارتقا کے مفکر کے نظریات کے مقابلے میں نعرۂ توحید بلند کرنے یا انسانی عقل کے ذریعے انسانی سماج کی ساخت و ارتقا کو سمجھنے کی کوشش کے مقابلے میں مذہبی متن کے استناد پر زور دینے کا معاملہ نہیں بلکہ سماجی فکر میں پیدا ہونے والے چیلنج کو محض ایک یورپی مظہر قرار دے کر اپنی مذہبی شناخت پر اصرار کرنے کا معاملہ ہے۔ یہ سارا کیا دھرا تفریق آشنا مرکز

کا ہے، جس میں مسلمانوں کو محدود مذہبی تشخص دیا گیا اور مسلمانوں کی تاریخ سے سائنسی فکر کے عنصر کو منہا کیا گیا۔ سائنسی فکر، انسان کی مجموعی عقلی میراث کی بجائے یورپی ملک سمجھی جانے لگی اور مسلمانوں کے پاس تفاخر کے لیے فقط مذہبی عقائد رہ گئے۔ اگر مذہبی عقائد کو شکست خوردہ سماج کی نفسیاتی تسکین اور روحانی تسلی ہی کا ذریعہ سمجھا جاتا، نیز انھیں اپنے اخلاق اعمال کی تطہیر کے لیے بروئے کار لایا جاتا تو یہ ایک مستحسن عمل ہوتا، مگر جب مذہبی عقائد کو سماجی، ادبی، یہاں تک کہ سائنسی متون کی تعبیر کی بنیاد بنایا جانے لگا تو گویا تفریق آشنا مرکز کی تہ میں چھپی چنگاریاں اپنا کام دکھانے لگیں۔ تاہم تفریق آشنا مرکز کے تباہ کن ہونے کے اصل شواہد ہمیں بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں نظر آتے ہیں، جب اسلامی ادب کی تحریک نے انسانی مساعی کے بہترین مظہر یعنی ادب کی تعبیر مذہبی تصور کے تحت کرنا شروع کی اور ضیا دور میں سائنس کو ''اسلامائز'' کرنے کی تحریک سامنے آئی۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے کی تعبیریں اور ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والے صغیری بیانیے اس عہد کے تاریخی جبر کا نتیجہ قرار دیے جا سکتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی میں اس کبیری بیانیے کا متبادل بیانیہ پیش کرنے کی کوشش ہوئی۔ کبیری بیانیے کی تعبیروں میں، اس بیانیے کی اصل ساخت کو قائم رکھا گیا، مگر متبادل بیانیے میں اس ساخت کو توڑا گیا۔ مرکز کے تفریقی تصور کی جگہ مرکز کے غیر تفریقی، مماثلتی تصور کو پیش کیا گیا۔ آخر الذکر تصور ایک طرف مرکز پر کسی ایک گروہ کے اجارے کا انکار کرتا تھا اور دوسری طرف ایک مرکز کو دوسرے مرکز یا مراکز سے تصادم و آویزش کی حالت میں دیکھنے میں بھی یقین نہیں رکھتا تھا۔ یہ مراکز کے اختلاف سے صرف نظر نہیں کرتا تھا، مگر ان اختلافات کو انسانی فکر کے حتمی و مطلق زمرے تسلیم نہیں کرتا تھا۔ چنانچہ اس کی نظر ان امکانات کی طرف زیادہ تھی، جو مرکز کی شناخت کو قائم رکھتے ہوئے، اشتراکات کو ابھارتے اور باہمی مکالمے اور عمل کی راہیں روشن کرتے ہیں۔ یہ متبادل بیانیہ ابتدائی صورت میں ہمیں اقبال کے یہاں ملتا ہے۔

یہ درست ہے کہ اقبال کے یہاں احیا پسند صغیری بیانیے کے اثرات موجود ہیں اور عالم اخوندمیری کا یہ کہنا بجا ہے کہ ''اقبال کے کلام کے ایک حصے نے یقیناً مشرق کے Myths کو طاقت بخشی ہے اور مشرق و مغرب کے تصادم میں ایک غیر متوازن فضا پیدا کی ہے۔''[۳] بایں ہمہ اردو دنیا میں اقبال ہی پہلے شاعر اور مفکر ہیں، جنھوں نے یورپ کے کبیری بیانیے کا متبادل بیانیہ پیش کرنے کی طرف پہلا قدم اٹھایا۔

اصل یہ ہے کہ یورپ کے کبیری بیانیے نے مشرق/ہندوستان میں تشخص کا بحران پیدا کیا تھا۔ افراد

اور قومیں ہمیشہ کثیر تشخصات کی حامل ہوتی ہیں اور انھی کی وجہ سے وہ نئے زمانے کی آزمائشوں سے عہدہ برآ ہوتی اور اپنا سفر آگے جاری رکھتی ہیں، مگر جب ان پر محدود شناخت تھوپ دی جاتی اور وہ اس کو قبول کر لیتی ہیں تو نئے زمانے سے اجنبی ہو جاتی اور آگے بڑھنے کے بجائے ماضی کی طرف شدت پسندانہ مراجعت کرنے لگتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مشرق میں تشخص کا بحران ایک عظیم چیلنج تھا اور اصلاح پسند و احیا پسند بیانیے، اس چیلنج کا جواب تھے، مگر جتنا بڑا چیلنج تھا، اتنے ہی محدود اور کم زور جواب تھے۔ دونوں میں محدود تشخص سے آزاد ہونے کی کوشش کی گئی تھی، مگر جس کا نتیجہ دوسری طرز کے محدود تشخص کو اختیار کرنے کی صورت میں نکلا۔ ان صغیری بیانیوں میں ''یورپ'' اور ''مشرق'' مثالی تھے اور ہر سوال کا جواب تھے اور اس مفہوم میں یہ دونوں محدود تشخص کے حامل تھے کہ درپیش صورتِ حال کا مقابلہ کرنے کے لیے پہلے سے ''موجود و مکمل'' نظام کو اختیار یا بحال کرنے پر زور دیتے تھے۔ اقبال کا طرزِ فکر اس ضمن میں جدا تھا۔ اقبال پہلے آدمی ہیں جنھوں نے تشخص کے بحران کو ایک بڑے چیلنج کے طور پر شدت سے محسوس کیا اور اس کا موزوں جواب دینے کا جرأت مندانہ اقدام کیا۔ اس جواب یا متبادل بیانیے کا ایک رُخ تو ان کے اس معروف شعر میں ظاہر ہوا ہے:

مشرق سے ہو بے زار نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

پہلے دونوں صغیری بیانیوں میں دراصل ''بے زاری'' اور ''حذر'' کے رویے تھے جو انھیں اس اصول سے بے گانہ کرتے تھے کہ ہر نئی صورتِ حال یا نیا زمانہ رات کی طرح ہوتا ہے: ایک ظلمت، راستے کی تاریکی، فکر کا انتشار یا انجماد کی صورت ہوتا ہے، جسے بدلنے کا تقاضا خود فطرت کی طرف سے ہوتا ہے۔ یعنی رات کو سحر میں بدلنا یا خدا کے ساتھ عمل تخلیق میں شریک ہونا، Co-creater بننا (تو شب آفریدی چراغ آفریدم) انسانی تقدیر ہے۔ اس کے لیے مشرق اور مغرب سے استمداد میں قطعاً قباحت نہیں، مگر یہ استمداد اس تنقیدی شعور کے ساتھ ہو جس کا سب سے زیادہ مظاہرہ خود اقبال کرتے ہیں۔ وہ دونوں کے نقائص اور محدودات پر چوٹ کرتے ہیں۔ ہم ان نقائص اور محدودات سے پوری طرح شاید اتفاق نہ کریں، مگر اقبال کے بنیادی نقطۂ نظر اور اس کے پیغمبرانہ طرز کے اظہار سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اقبال کا بنیادی نقطۂ نظر، تہذیبی اساس کو قائم رکھتے ہوئے، مختلف تہذیبوں اور معاصر علوم و ادبیات سے ربط ضبط قائم کرنے سے عبارت ہے۔ اقبال نے اپنے چھٹے خطبے میں اسے ایک اصول کے طور پر پیش کیا ہے:

اس کے [معاشرے] پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہئیں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں

کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی کے ساتھ جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے![۳۱]

دوامی اصولوں کو برقرار رکھتے ہوئے تغیر کا ساتھ دینا، دراصل اپنے کثیر تشخصات کی حفاظت ہے۔ دوامی اصولوں پر ایسا اصرار کہ تغیر کی نفی یا اس سے گریز ہو، محدود تشخص میں گھر جانے پر منتج ہو جاتا ہے، جب کہ اپنی حیات اجتماعیہ اس نظم و انضباط کو قائم رکھتے ہوئے، ''دیگر'' اور ''نئے'' سے معاملہ کرنا، تہذیبی اقدار کو نئے تشخصات سے ہم کنار کرنا ہے۔ اقبال کے نزدیک حیاتِ اجتماعیہ کی اقدار مذہبی ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک تغیر کا ساتھ دینے کا دوسرا نام اجتہاد ہے۔ لہٰذا اجتہاد مذہبی اقدار کو نئے تشخصات دے سکتا ہے۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کا متبادل بیانیہ ــــ یورپ کے کبیری بیانیے کے مقابل متبادل بیانیہ پیش کرنے کا اوّلین اقدام ثابت ہوتا ہے، مکمل اور آخری نہیں۔ اس لیے کہ بیسویں صدی میں کتنے ہی ایسے معاشی، فکری، تہذیبی، اقداری تغیرات ہوئے ہیں، جنھیں فقط مذہبی تعبیروں کے ذریعے قابلِ قبول بنایا نہیں جا سکتا۔ یا تو انھیں رد کرنا پڑے گا یا پھر اپنی اساسی اقدار کے تصور میں تبدیلی لانا ہوگی۔

حوالہ جات

۱۔ رولاں بارت (Roland Barthes) کا یہ اقتباس، ان کی کتاب کے انگریزی ترجمے سے لیا گیا ہے، متعلقہ اقتباس یہ ہے:

"Narrative is present in myth, legend,fable,novella,epic, history, tragedy, drama, comedy, mime, painting, ...stained glass window, cinema, news item, conversation. Moreover, under this almost infinite diversity of forms, narrative is present in every age, in every place, in every society; it begins with the very history of mankind and there nowhere is nor has been a people without narrative....caring nothing for the division between good and bad literature, narrative is international, transhistorical, transcultural: it is simply there, like life itself."

[*Image Music Text*، (ہل اینڈ وینگ، نیو یارک، ۱۹۷۷ء)، ص:۷۹]

۲۔ شینک وایبلسن (Schank, R. C. and Abalsan. R.P) بحوالہ: ژانوس لیزلو، *The Science of Stories* (روٹلیج، نیو یارک ولندن، ۲۰۱۰ء)، ص:۷

۳۔ یہ رائے ژانوس لیزلو (Janus Laszlo) کی ہے۔ اس کے اپنے لفظوں میں:

"In order for a representation to qualify as a narrative, be it mentle or linguistic - semiotic it must have two basic properties: it must have some sort of a reference, and some sort of a temporal structure."

[*The Science of Stories*، ص:۱۰]

۴۔ یہ خیال ایرک سیلبن (Eric Selbin) کا ہے۔ اس کے اپنے الفاظ دیکھیے:

"The promise of the most compelling stories is the creation of a present in which the past and future exist simultaneously and thus everything seems possible."

[*Revolution, Rebellion, Resistance* (زیڈ بکس، لندن و نیو یارک، ۲۰۱۰ء)، ص:۲۵]

۵۔ ٹریولین (Charles Edward Trevelyan) کے اپنے الفاظ ہیں:

"One of these is, through the medium of revolution, the other, through that of reform. In one, the forward movement is sudden and peaceable. One must end in a complete alienation of mind and separation of interests between ourselves and the natives; the other is a permanent alliance, founded on mutual benefit and good-will."

[*On The Education of the People of India*، (لانگ مین، ازمی، براؤن، گرین اینڈ لانگ مینز، لندن، ۱۸۳۸ء)، ص: ۱۹۲ تا ۱۹۳]

۶۔ ٹریولین کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"They will then cease to derive and aim at independence on the old Indian footing. A sudden change will be then impossible; and a long continuance of our present connection with India will ever be assured to us."

[ایضاً، ص:۱۹۳]

۷۔ ایرک سیلبن (Eric Selbin) کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"Western Culture ... is a distinctive complement of arts, sciences, political practices, and philosophical and religious principles which set it apart from other civilizations."

[ایرک سیلبن، متذکرہ بالا، ص:۹۸]

۸۔ ایضاً، ص:۳۰۔

۹۔ لارڈ تھامس بینگٹن میکالے، ''مقالۂ میکالے'' مشمولہ، میکالے اور برصغیر کا نظام تعلیم (مرتبہ: سید شبیر بخاری) (آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۶ء)، ص:۳۱۔

۱۰۔ ایرک سیلبن، متذکرہ بالا، ص:۹۸۔

۱۲۔ چارلس ٹریولین کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"The Arabian or Mohammedian system is based on the exercise of power and the indulgence of passion. Pride, ambition, the love of rule and of sensual enjoyment are called in to the aid of religion."

[چارلس ٹریولین، متذکرہ بالا، ص:۱۸۸ تا ۱۸۹]

۱۳۔ امرتیا سین، تشخص اور تشدد، (ترجمہ: مقبول الٰہی) (مشعل، لاہور، ۲۰۰۹ء)، ص:۳۰۔

۱۴۔ میکالے کے اصل الفاظ درج ذیل ہیں:

"to the literature of Britain... the most durable of all the glories of our country, to that literature, so rich in precious truth and precious fiction... to that literature which has exercised an influence wider than that of our commerce and mightier than that of our arms .... to that literature, before the light of which impious and cruel superstitions are fast taking flight on the banks of the Ganges."

[The Miscellaneous writings, Speeches and Poems of Lord Macaulay، جلد سوم، (لانگ مینز گرین اینڈ کو، لندن، ۱۸۸۰ء)، ص: ۳۹۰تا۳۹۹]

۱۵۔ چارلس ٹریولین کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"Familiarly acquainted with us by means of our literature, the Indian youth almost cease to regard us as foreigners. They speak of our great men with the same enthusiasm as we do. Educated in the same way, interested in the same objects, engaged in the same pursuits with our selves, they become more English than Hindus, just as the Roman provincials became more Romans than Gauls or Italians."

[چارلس ٹریولین، متذکرہ بالا، ص: ۳۵]

۱۶۔ لارڈ تھامس بینگٹن میکالے، مقالہ میکالے، ص: ۳۵۔

۱۷۔ ہومی بھابھا کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"Hybridity is the sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities... Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repetition of discriminatory identity effects."

[(The Location of Culture روٹلیج، لندن، ۱۹۹۴ء)، ص: ۱۷۷]

۱۸۔ یہ خیالات چارلس ٹریولین کے ہیں۔ اس کے اپنے لفظوں میں:

"The instances in which nations have worked their way to a high degree of civilization from domestic resources are extremely rare, compared with those in which the impulse has been communicated from without, and has been supported by the extensive study and imitation of the literature of foreign countries."

[چارلس ٹریولین، متذکرہ بالا، ص: ۳۶]

۱۹۔ لارڈ تھامس بینگٹن میکالے، مقالہ میکالے، ص: ۳۴۔

۲۰۔ چارلس ٹریولین، متذکرہ بالا، ص: ۱۹۵۔

۲۱۔ متعلقہ دستاویز میں اصل الفاظ یہ ہیں:

"In mentioning that the tendency of public measures in India is directed towards the ultimate relaxation of the independence which has so long marked the connection between England and the Asiatic possessions of the Crown, it would be folly to affirm that complete independence will ever be accorded to the millions of Hindostan. As much for their safety as far her own, England must ever remain the protectress and arbiter of the Eastern world, or other nations will soon essay to re-impose the yoke of physical as well as moral bondage, under which for centuries India has laboured."

[*Experiment Policy of the Indian Govt.*، ص: ۱۵۱تا۱۵۲]

۲۲۔ قرارداد کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"…. The great object of the British government ought to be the promotion of European literature and science among the natives of India, and that all the funds appropriated for the purpose of education would be best employed on English Education alone."

[بحوالہ: چارلس ایڈورڈ ٹریولین، متذکرہ بالا، ص: ۳۶]

۲۳۔ تعلیمات عامہ کی کمیٹی کے اصل الفاظ یہ تھے:

"We are deeply sensible of the importance of encouraging the cultivation of the vernacular languages....we conceive the formation of a vernacular literature to be the ultimate object to which all our efforts must be directed...the study of English, to which many circumstances induce the natives to give the preference, and with it the knowledge of the learning of the West, is therefore daily spreading. This as it appears to us, is the first stage in the process of which India is to be enlightened."

[ایضاً، ص: ۳۷]

۲۴۔ جیمز برائس (James Bryce) کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"It is well known, that the conversion of the people of Hindoostan has been for some years a subject of intense concern with various religious and secular bodies; nearly all of whom are now agreed, that the only feasible plan, is the indirect one by means of education that pioneer __ plough, which is destined to break up the hitherto impenetrable soil, or which the seed of Christianity will one day took root."

[*The Oriental*، مشمولہ "Native Education in India, in connection with church of Scotland"، *Heralds and Colonial Intelligencies*، جلد ۱۷، (لندن، جولائی تا دسمبر ۱۸۳۸ء)، ص: ۸۷تا۸۸]

۲۵۔ چارلس ایڈورڈ ٹریولین کے اپنے لفظ یہ ہیں:

"... the vernacular tongue began to be cultivated in its improved state; translation and imitation sprang up in abundance, and creative genius accordingly caught the impulse, and struck out masterpiece of its own."

[چارلس ٹریولین، متذکرہ بالا، ص: ۳۷]

۲۶۔ سرسید احمد خاں، مقالات سر سیّد، (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء)، ص: ۶۶۔

۲۷۔ محمد حسین آزاد، نظمِ آزاد، (شیخ مبارک علی تاج کتب، لاہور، ۱۹۳۷ء)، ص: ۲۵۔

۲۸۔ محمد حسین آزاد، آبِ حیات، (مرتبہ: ابرار عبدالسلام)، (زکریا یونیورسٹی، ملتان، ۲۰۰۶ء)، ص: ۲۳۔

۲۹۔ اکبرالٰہ آبادی، کلیاتِ اکبر (پنجاب پبلشرز، کراچی، س ن)، ص: ۱۸۴تا۱۸۵۔

۳۰۔ پروفیسر عالم خوندمیری، اقبال: انسانی تقدیر اور وقت، (ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۱۰ء)، ص: ۱۳۱۔

۳۱۔ علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، (ترجمہ: سید نذیر نیازی) (بزم اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء)، ص: ۲۲۷تا۲۲۸۔

زبان: نوآبادیاتی سیاق اور لسانی استعماریت

ایک لفظ کی تاریخ ایک جنگ کی تاریخ سے زیادہ باتیں سکھاتی ہے۔
(احمد دین، سرگذشتِ الفاظ، ص: ۱۴۹)

نوآبادیات، طویل المیعاد ثقافتی منصوبہ تھا۔ سادہ لفظوں میں یہ نوآبادیوں کی ثقافت کو یورپی اصولوں سے جاننے اور پھر اس جان کاری کو "نوآبادیاتی علم" میں تبدیل کرنے سے عبارت تھا اور "نوآبادیاتی علم"، علم کی وہ خصوصی شاخ ہے جس میں نتائج پر پہلے نظر رکھی جاتی ہے اور یہ نتائج فقط علمی نوعیت کے نہیں ہوتے: سیاسی، سماجی اور ثقافتی نوعیت کے بھی ہوتے ہیں۔ اس علم کے ذریعے ایک 'واضح' اور 'مفید' تبدیلی لانے کی کوشش ہوتی ہے۔ تبدیلی کی افادیت اور سمت کا تعین آبادکار کرتا ہے۔ چنانچہ سادہ لفظوں میں یہ وہ علم ہے جسے طاقت کے حصول کا ذریعہ بنایا جا سکتا یا طاقت میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا انگریزوں اور فرانسیسیوں کے لیے کسی ایشیائی یا افریقی ثقافت کے علم کا کوئی مفہوم اس وقت تک مرتب نہیں ہو سکتا تھا، جب تک اس علم کے ذریعے اقتدار اور اجارہ حاصل نہ ہو یا علم، اقتدار کا متبادل نہ بن جائے۔ آبادکاروں کے لیے جاننا تسخیر کرنا تھا۔ سترھویں صدی میں یورپی سائنسوں کا یہ عام اصول تھا۔

> ....دنیا حسیات کے ذریعے قابلِ فہم تھی، حسیات فطری دنیا کے تجربے کو محفوظ کر سکتی تھیں۔ اس دنیا کے بارے میں عمومی عقیدہ تھا کہ الوہی تخلیق ہے؛ تجربی طریقے سے قابلِ فہم ہے؛ اور ان سائنسوں کو تشکیل دینے کی اہل ہے جن کے ذریعے فطرت کے ان قوانین کو منکشف کیا جا سکتا ہے جو دنیا اور جو کچھ اس میں ہے، اس کو قابو میں رکھتے ہیں![1]

نوآبادیوں کی ثقافتوں سے متعلق بھی یہ تصور قائم کیا گیا کہ وہ فطرت کی مانند قوانین رکھتی ہیں۔ ان قوانین کو تجربی طریقے سے منکشف کیا جا سکتا ہے۔ تاہم یہ بات مشتبہ ہے کہ نوآبادیاتی ثقافتوں میں الوہی عناصر کی موجودگی کو بھی تسلیم کیا گیا اور اگر کبھی تسلیم کیا بھی گیا تو ان کی الوہیت کو ایک ایسی فطری خاصیت قرار دیا گیا جسے لاعلمی نے تقدس اور اسرار میں ملفوف کر دیا تھا۔ انیسویں صدی کا یہ عام سائنسی عقیدہ تھا کہ قوانین کا انکشاف اس بنیادی قوت پر دست رس کو ممکن بنا دیتا ہے، جس کے ذریعے فطرت اور ثقافت کو اپنے مقاصد کے تحت ڈھالا جا سکتا ہے۔

کسی ثقافت کی ریڑھ کی ہڈی کیا ہے؟ یہ سوال ہر ثقافتی مطالعے میں دیر سویر سے ظاہر ہوتا اور نوآبادیاتی ثقافتی منصوبے کے بالکل ابتدائی مرحلے میں اس مسئلے کے حل پر ہی ثقافتی منصوبے کی کام یابی و ناکامی کا انحصار ہوتا ہے۔ ۱۶۱۵ء میں طامس رَو جہاں گیر کے دربار میں تجارتی مراعات کی درخواست لے کر حاضر ہوا تو اُسے جو سب سے بڑا عملی مسئلہ درپیش ہوا، اس سے متعلق اُس نے کمپنی کو لکھا: "ایک اور سخت تکلیف جو مجھے سہنی پڑی وہ ترجمان کی کمی تھی، کیونکہ دلال وہی کچھ کہیں گے جو انھیں پسند ہوگا، بلکہ وہ بادشاہ کے خطوط میں ترمیم کر دیں گے"۔[2]

یعنی عملی مسئلہ جہاں گیر کے اصل منشا کو جاننا تھا جو دربار کی زبان فارسی میں ظاہر ہوا تھا اور طامس رَو فارسی نہیں جانتا تھا۔ اُس نے فی الفور بھانپ لیا تھا کہ فارسی سے ناواقفیت اس پورے نوآبادیاتی منصوبے کو چوپٹ کر سکتی ہے، جسے ابھی چند تجارتی مراعات کے پردے میں چھپائے رکھنا قرینِ مصلحت سمجھا گیا تھا۔ چوں کہ فارسی کا علم جلد ممکن نہیں تھا، اس لیے اُس نے یونانی، آرمنی اور اطالوی لوگوں کو اپنا ترجمان بنایا جنھیں فارسی آتی تھی۔ جلد ہی کمپنی اور اس کے ملازمین کو احساس ہو گیا کہ ہندوستان اور برطانیہ کے درمیان سب سے بڑی ثقافتی رکاوٹ زبان ہے۔ اگر یہ رکاوٹ برقرار رہتی ہے تو ہندوستان ان کے لیے اجنبی اور ناقابلِ تسخیر رہے گا۔ ہر چند کمپنی نے کئی مقامی لوگوں کو بچولیا بنایا۔ انھیں اخوند، دلال، دُوباشی، گماشتہ، پنڈت اور وکیل کے خطابات دے کر ہندوستانی ثقافت کی تھاہ پانے کی کوشش کی مگر یہ سراسر عارضی انتظام تھا۔ کمپنی کے ملازمین مقامی لوگوں سے ہمیشہ شاکی رہے۔ گل کرسٹ نے ہندوستانی انگریزی لغت کی تیاری میں فیض آباد کے کتنے ہی "فاضل ہندوستانیوں" کی خدمات مستعار لیں مگر گلہ مند رہا کہ ہندوستانی پنڈت، منشی اپنے آقاؤں کی عام لوگوں سے راست ابلاغ کی کوششوں کو حسد کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔[3] ان کے شاکی ہونے کے بعض دوسرے پہلو بھی تھے۔ ایک یہ کہ صرف بچولیوں اور ترجمانوں پر انحصار کا مطلب ہندوستانی ثقافت اور زبان کے فقط قلیل حصے تک رسائی تھا جو نوآبادیاتی ثقافتی منصوبے کے لیے ہرگز موزوں نہیں تھا۔ دوسرا یہ کہ وہ ہندوستانی ثقافت کے ان بنیادی قوانین تک رسائی چاہتے تھے جو اس ثقافت کی تہ میں موجود اور اس کی کارکردگی کو ممکن بنا رہے تھے۔ اس کے لیے اس ثقافت کا براہِ راست تجربی علم حاصل کرنا ضروری تھا۔ یہ سارا علم ہندوستانی زبانوں میں بند تھا: کلاسیکی اور ورنیکلر زبانوں میں۔

اٹھارویں صدی کے آخر میں، خصوصاً بنگال پر قبضے کے بعد برطانوی آبادکار اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ ہندوستانی زبانیں، ہندوستان کی ثقافت میں ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ بہ یک وقت زبان کا

ثقافتی تصور اور ثقافت کا لسانی تصور تھا۔ زبان کا ثقافتی تصور، زبان کو محض ابلاغ کا ذریعہ نہیں سمجھتا اور نہ ہی زبان کو فقط روز مرہ کے عملی معاملات میں ایک دوسرے کو شریک کرنے کا وسیلہ خیال کرتا ہے۔ ثقافتی تصور کی رُو سے زبان ایک باقاعدہ علامتی نظام ہے، جس میں کسی سماج کی پوری رُوح اور اس رُوح کے اسرار مضمر ہیں۔ زبان کا علامتی نظام ہی اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ آخر ایک سماج خاص طرح سے کیوں سوچتا؛ خاص انداز میں کیوں دنیا اور کائنات کا ادراک کرتا اور خاص طریقے سے کیوں واقعات پر ردِ عمل ظاہر کرتا ہے؟ یہ کم و بیش وہی تصور تھا جسے اٹھارویں صدی میں ہیرڈر نے واضح کیا تھا: "جب کسی شخص کو معلوم پڑتا ہے کہ الوہی مخلوق کی وہ بڑی تعداد، جس کے حضور نسلِ انسانی صدیوں تک کانپتی اور سجدہ ریز رہی ہے، ہیرو غلیفی تحریروں سے اُبھری ہے تو وہ علامتوں کی قوت سے سہم جاتا ہے۔"[30]

اس سوال کا جواب آسان نہیں کہ برطانوی منتظمین زبان کے اس تصور تک کیوں کر پہنچے؟ آیا ہندوستان میں انھیں ہر قدم پر درپیش ہونے والی ثقافتی رکاوٹوں کے شدید تجربات اور ان پر قابو پانے کی کوششوں نے زبان کا مذکورہ تصور قائم کرنے پر انھیں مجبور کیا یا اس عہد کا یہ عمومی یورپی لسانی تصور تھا؟ ایک بات واضح ہے کہ سترھویں صدی میں زبان کا یہ تصور عام فہم نہیں تھا۔ زبان کے ثقافتی تصور تک پہنچنے کی غالبًا اصل وجہ سترھویں صدی کے وہ عام یورپی سائنسی اصول تھے، جن کا ذکر آ چکا ہے۔ بہر کیف زبان کے ثقافتی تصور یا زبان کو علامتی نظام تصور کرنے کا مطلب اس بنیادی قوت تک رسائی تھا جس کے آگے ایک سماج کے افراد خود کو "بے بس" پاتے ہیں یعنی خود کو اور دنیا کو اسی قوت کے ماتحت محسوس کرتے ہیں۔ لسانی اور لسانی ثقافتی علامتیں وہ چاک ہیں جن پہ لوگوں کی شخصیتیں ڈھلتی ہیں۔ چنانچہ زبان کے ثقافتی تصور کا نتیجہ زبان کے تمام گفتاری اور تحریری مظاہر کو گرفت میں لینا تھا؛ لمحۂ موجود میں بولی جانے والی زبان اور اس زبان میں ظاہر ہونے والے تحریری متون کا علم حاصل کرنا تھا۔ گویا اس ثقافت کی معاصر اور دستاویزی صورتوں تک رسائی پانا تھا اور ثقافت کے علم برداروں کی ذہنی و جذباتی کائنات تک پہنچنے کی کوشش کرنا اور ثقافت کو ثقافت کے علم کے ذریعے اپنے دائرہ اختیار میں لانا تھا۔ لہٰذا آبادکاروں نے اگر نوآبادیوں کی کلاسیکی زبانوں پر دست رس حاصل کی اور ورنیکلر زبانیں سیکھیں تو وجہ ظاہر ہے!

ثقافت کے لسانی تصور میں، ثقافت اسی طرح "مرکزی نظام" ہے جس طرح زبان۔ چناں چہ ثقافت کو زبان کے منہاج پر سمجھا اور اس کے بنیادی ضابطوں اور رسمیات کو گرفت میں لیا جا سکتا ہے۔ یہی بات ۱۸۳۴ء میں ساں بیو نے کہی۔ "سماج کی اصل کے سوال کو براہِ راست زبان کی اصل کے سوال تک محدود

کیا جا سکتا ہے۔"[31]

حقیقت یہ ہے کہ نوآبادیات میں زبان کے ثقافتی تصور کی ایجاد، لسانیات اور ثقافتی بشریات میں ایک عظیم پیش رفت تھی۔ نہ صرف اس سے زبان کا تصور وسیع ہوا؛ زبان آلۂ ابلاغ سے بڑھ کر ثقافتی کردار کی حامل سمجھی جانے لگی بلکہ زبانوں کے اس تقابلی مطالعے کی سائنسی بنیاد بھی رکھی گئی، جس نے دنیا کو زبانوں کی تاریخ اور ان کے باہمی رشتوں کی تفہیم کا راستہ دکھایا۔ لسانیات میں یہ عظیم پیش رفت محال ہوتی، اگر مغربی دُنیا سنسکرت دریافت نہ کرتی۔ اسی حقیقت کے اعتراف کے طور پر ریمنڈ شواب نے سنسکرت کی دریافت کو "زبانوں کا امریکا" دریافت ہونے کے مترادف قرار دیا ہے۔[32] اٹھارویں صدی تک مغربی لسانی مطالعات، بائبل کے نسلی اور مابعد الطبیعیاتی تصوراتِ لسان سے آزادی پانے کے لیے جھوجھ رہے تھے کہ اٹھارویں صدی کے اواخر میں برطانوی مستشرقین نوآبادیاتی ضرورت کے تحت ہندوستانی کلاسیکی زبانوں کے مطالعے پر مائل ہوئے۔ کولمبس کی طرح مستشرقین کو بھی ٹھیک ٹھیک اندازہ نہیں تھا کہ ان کا سامنا کس عظیم دریافت سے ہونے والا ہے۔ میکس مولر نے برملا اعتراف کیا ہے کہ اُس کے پیش رو ناکام ہوئے، مگر اچانک ایک خوش گوار حادثہ ہوا، ایک برقی شعلے کی طرح! سنسکرت کی دریافت نے لسانی مطالعات میں ایک روشن باب کا آغاز کیا۔ لسانی مطالعات کو بائبل کے نسلی اور مابعد الطبیعیاتی تعصبات سے آزاد کیا۔ میکس مولر نے زبان کی سائنس پر اپنے لیکچر میں واضح کیا کہ بائبل کے اثر سے لسانی مطالعے کا ہر پہلو بگاڑ کا شکار ہو گیا تھا۔ اس کے مطابق:

> زبانوں کی تاریخ کو نسلوں کی تاریخ سے گڈمڈ کرنے کے عمل نے ہر شے کو بگاڑ دیا: بائبل میں مذکور حقائق کسی بھی طرح اوائل زبانوں کے گروہ کو ضروری قرار نہیں دیتے: عہد نامہ عتیق کے (زبانوں کے) شجرے غیر متعلق ہیں۔ یہ جن اصطلاحات کو استعمال کرتے ہیں وہ ہماری اصطلاحوں سے لگا نہیں کھاتے۔

اس طور سنسکرت کے مطالعے سے لسانیات نے اس پیش قدمی کا آغاز کیا، جس کے بغیر لسانیات، سائنس نہیں بن سکتی تھی۔ لسانیات نے سائنس کا مرتبہ حاصل کر کے سماجی، ثقافتی، سیاسی اور ادبی مطالعات میں کیا کیا نئی جہتیں پیدا کیں، یہ مطالعے کا الگ موضوع ہے۔

چوں کہ زبان کا ثقافتی تصور نوآبادیاتی سیاق میں وضع ہوا تھا، اس لیے اس تصور میں ثقافت کے اقداری عناصر کی شمولیت کی گنجائش نہیں ہو سکتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ نوآبادیات میں زبان کا ثقافتی تصور بعض حوالوں سے محدود اور کم و بیش میکانکی تھا۔ نوآبادیاتی سیاق میں زبان طبعی مظہر کی ان جزئیات (Data) کی طرح ہے، جن کا معروضی، واضح اور قطعی علم حاصل کیا جا سکتا، ان کے زمرے بنائے جا سکتے اور ان میں

رشتے قائم کیے جاسکتے ہیں۔ گریرسن نے اس بات کی وضاحت میں لکھا ہے: "[ہندوستانی] زبانوں کو ایک یا دوسری ترتیب میں منظم کرنا پڑا۔ اس سے گروہ سازی کی ضرورت پیدا ہوئی اور گروہ سازی نے رشتوں کے حوالے سے نظریات سے کام لینے کو ضروری قرار دیا۔"[۸]

ایک طرف زبان کا ثقافتی تصور تشکیل دینا اور دوسری طرف اسے طبعی مظہر کی مانند سمجھنے کی کوشش کرنا ایک عجب علمی کوشش تھی اور تضاد سے عبارت تھی۔ غور کیجیے: زبان اگر ثقافتی اور علامتی وضع ہے تو لازماً ان اقدار اور رسمیات کی حامل ہے جنھیں زبان اور اس کی متعلقہ ثقافت نے مل جل کر جنم دیا ہے۔ ان اقدار کے اچھے یا برے ہونے اور ان رسمیات کے ناقص و صحیح ہونے کا پیمانہ خود یہ اقدار اور رسمیات ہیں۔ انھیں سمجھنے کی کوشش خود ان کے پیمانوں سے کی جاسکتی ہے، مگر ان پر باہر سے یا کسی دوسرے سائنسی اصول یا ثقافتی اقداری نظام کی رو سے حکم نہیں لگایا جاسکتا مگر یہ حکم لگایا گیا۔ زبان بہ طور ثقافتی تصور کا مطالعہ جب اٹھارویں اور انیسویں صدی کے عام یورپی سائنسی اصولوں کے تحت کیا گیا اور زبان کی اقدار اور رسمیات کو طبعی مظہر کی جزئیات کی صورت گرفت میں لیا گیا تو ان کے برے اور ناقص ہونے کے فیصلے صادر کیے گئے اور ان فیصلوں کی بنیاد کے آبادکارانہ مقاصد اور آبادکاروں کے ثقافتی اقداری پیمانے تھے۔ یہ فیصلے زیادہ تر ہندوستان کی ورنیکلر زبانوں سے متعلق تھے۔

زبان کی اقدار اور رسمیات سمندر کی تہہ میں پڑے موتی نہیں ہوتے کہ آسانی سے نظر نہ آئیں۔ یہ سمندر کی ان لہروں کی مانند ہیں جو سمندر کی روانی کا نتیجہ اور مظہر ہیں۔ لہٰذا ممکن نہیں کہ سمندر (زبان) کا نظارہ اس کی لہروں (اقدار و رسمیات) کے بغیر کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اوّل اوّل یورپیوں نے، جب نوآبادیاتی اغراض غیر اعلانیہ تھیں، تو انھوں نے ہندوستان کی زبانوں کی اقدار کے حسن اور رسمیات کی خوبی کو محسوس کیا اور ان کی تحسین کی۔ ایڈورڈ ٹیری (جو طامس رَو کے ساتھ ہندوستان آیا تھا) نے ایسٹ انڈیز کا سفر (۱۶۵۵ء) میں "اندوستان" (ہندوستانی یعنی اردو) کو رواں زبان کہا اور اسے بہت سی باتوں کو چند لفظوں میں بیان کرنے کی خوبی سے متصف قرار دیا، مگر جب "ہندوستانی" اور دیگر زبانوں کے باقاعدہ یورپی مطالعات شروع ہوئے اور ان مطالعات کو اپنے نظامِ حکمرانی کا حصہ بنایا گیا تو برنارڈ ایس کوہن کے مطابق ایک "علمیاتی عرصہ" اور ڈسکورس (شرق شناسی) وجود میں آیا جس کے ذریعے علم کی ہندوستانی صورتوں کو یورپی اشیا میں تبدیل کر دیا گیا۔[۹] یعنی ہندوستانی زبانوں کو یورپی اصولوں اور نوآبادیاتی مقاصد کے تحت زیرِ مطالعہ لایا گیا۔ ان کا مطالعہ خالص علمی اور بے غرضانہ نہیں تھا، ایک ڈسکورس تھا جو طاقت اور

اجارے کی حکمت عملی سے لازماً ملوث ہوتا ہے۔ اب ہندوستانی زبانوں کے یورپی مطالعات (قواعد، لغات، تحقیق، تراجم، نصابی کتب) دراصل وہ "یورپی اشیا" تھے جن کی اقدار اور رسمیات کا پیمانہ ہندوستانی زبانیں نہیں، یورپی اور استعماری تصورات تھے۔ اس امر کی ایک عام مثال گریرسن کا وہ تبصرہ ہے جو اس نے ایڈورڈ ٹیری کی مذکورہ بالا رائے پر کیا ہے۔ گریرسن فرماتے ہیں کہ "ہندوستانی کو یہ بلا استحقاق شہرت کئی نسلوں تک حاصل رہی۔" آگے وہ کلکتہ ہائی کورٹ کے ایک ابتدائی انگریز جج کا قصہ لکھتے ہیں جس نے ایک شخص کی سزائے موت کا طویل فیصلہ انگریزی میں لکھا۔ فیصلے میں جرم کی شدید نوعیت، مجرم کے والدین کے غم ناک احساسات اور توبہ کے بغیر مجرم کی عاقبت کے خراب ہونے کا تفصیلی ذکر کیا۔ جج نے عدالت کے ترجمان سے کہا کہ وہ قیدی کے لیے فیصلے کا ترجمہ کر دے۔ یہ ترجمہ فقط چھ الفاظ پر مشتمل تھا: "جاؤ، بدذات، پھانسی کا حکم ہوا۔" ایک طویل فیصلے کا اتنے کم لفظوں میں اس قدر موثر ترجمہ! جج ہندوستانی زبان کے ایجاز پر ششدر ہوا اور تحسین کیے بنا نہ رہ سکا۔[۱۰] گریرسن کے نزدیک ٹیری اور جج کی تحسین و حیرت بلاجواز اور بلا استحقاق ہے۔ کیوں؟ اس لیے نہیں کہ گریرسن، ایڈورڈ ٹیری اور انگریز جج کی نسبت ہندوستانی زبان کی روانی اور ایجاز کی صلاحیت کو پہچاننے اور پھر فیصلہ دینے کی بہتر مہارت رکھنے کے دعوے دار ہیں کہ اُن کے برعکس گریرسن ہندوستانی زبانوں کے باقاعدہ محقق اور لسانیات کے ماہر ہیں۔ اصل یہ ہے کہ گریرسن کا "ہندوستانی" کی روانی اور ایجاز کو بلا استحقاق قرار دینا اُس موقف اور پوزیشن کا اظہار ہے جو شرق شناسی کے ڈسکورس ہی کا ایک جز ہے اور جس کے تحت نوآبادیاتی ممالک کی زبانوں کو خود ان کی اقدار و رسمیات کے پیمانے سے نہیں یورپی آبادکارانہ مقاصد کے تحت سمجھا جاتا اور ان کے بارے میں آرا قائم کی جاتی ہیں۔ اسی بات کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ گریرسن نے جس "علمیاتی پوزیشن" سے ہندوستانی زبانوں کا جائزہ مرتب کیا، اس کی رو سے زبانوں کی فصاحت و بلاغت کی اقدار کا تصور تک محال تھا۔ زبانیں محض data تھیں: قابلِ مشاہدہ حقائق کی حامل تھیں جنھیں جمع کیا جاسکتا اور جن کے زمرے اور شجرے بنائے جاسکتے ہیں اور صرف اسی صورت میں زبانوں کے علم کو "نوآبادیاتی علم" میں تبدیل کیا جاسکتا تھا۔ زبانوں کو خود ان کے ثقافتی تناظر میں سمجھنے اور خود ایک زبان کی رسمیات و ضوابط کو اس زبان کے لیے حکم بنانے کا آغاز بیسویں صدی کے اوائل میں سوشیور کے نظریات سے ہوا۔

سترھویں اور اٹھارویں صدی میں لسانیات کا علم ابتدائی مرحلے میں تھا۔ چنانچہ یورپی آبادکاروں اور مستشرقین نے ہندوستانی یا افریقی زبانوں کے مطالعے کے لیے عموماً یورپی سائنس کے ان عام اصولوں سے

کام لیا جو طبعی اور سماجی مظہر میں فرق نہیں کرتے تھے۔ روشن خیالی کی عقلیت پسندی انھی اصولوں سے عبارت تھی، جو آفاقی اور غیر مبدل اصولوں کو دریافت کرتی تھی۔ عقلیت پسندی اور آفاقیت پسندی کے اصول اس حقیقت کے سلسلے میں بالکل کورے تھے کہ زبان سمیت دوسرے سماجی مظاہر کا ایک اپنا نشانیاتی نظام (Semiotic System) ہوتا ہے جو طبعی مظاہر سے یکسر مختلف تو ہوتا ہی ہے دوسری زبانوں سے بھی مختلف ہوتا ہے۔ گویا ہر زبان کا ''نظامِ معانی'' الگ ہے مگر سترھویں تا انیسویں صدی کے یورپی لسانی مطالعات میں زبانوں کے جداگانہ نظام ہائے معانی کا تصور عام طور پر موجود نہیں تھا۔ اس تصور کی عدم موجودگی نے عجب گل کھلائے۔ انگریزی میں معنی کا تصور یہ تھا کہ معنی لفظ میں مقید ہوتا ہے، مگر معنی ہمیشہ کے لیے ایک لفظ میں مقید نہیں ہوتا۔ معنی کو نہ صرف ایک لفظ سے دوسرے لفظ میں بلکہ کسی فطری مظہر میں بھی منتقل کیا جا سکتا ہے۔ گویا معنی آفاقی ہے؛ اس کی ایک بنیادی اور غیر مبدل ساخت ہے۔ اسے ایک زبان کے ایک سے زیادہ لفظوں اور کسی دوسری زبان کے کسی لفظ میں مقید کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ سو فی صد ترجمہ ممکن اور ٹھیک مترادفات موجود ہو سکتے ہیں۔ معنی کے اسی تصور کے تحت ہندوستانی زبانوں سے انگریزی میں تراجم کیے گئے اور یہ اطمینان محسوس کیا گیا کہ تراجم اصل متن کا متبادل ہیں۔ گل کرسٹ نے The Anti-Jargonist میں ترجمہ کاری کی وضاحت دراصل مذکورہ تصورِ معنی کے تحت ہی کی ہے۔

> میں نے ہر پیراگراف کا احتیاط سے جائزہ لیا، جانچا اور اسے درست کیا، یہاں تک کہ ہم [گل کرسٹ اور ہندوستانی منشی] نے وہ اصل ترجمہ حاصل کر لینے پر دوطرفہ اطمینان محسوس کیا، جس کی اصل متن سے مطابقت اب ایک نئی آزمائش سے مشروط ہے۔ میں اس ترجمے کو لفظ بہ لفظ انگریزی میں ہندوستانی متن کی اصل ترتیب کے ساتھ پھر منتقل کرتا ہوں اور اگر تقسیم بذریعہ ضرب کے ثبوت کی طرح، یہ ترجمہ آزمائش پر پورا اترتا ہے تو میں مطمئن ہوں اور مجھے اسے اصل دستاویز کے کامل حقیقی عکس کے طور پر پیش کرنے میں عذر نہیں!!

گل کرسٹ کے متن کو ترجمے اور ترجمے کو متن میں الٹنے پلٹنے اور اسے ضرب تقسیم کے پڑتالی قاعدے کی طرح انجام دینے کے پس پشت دراصل یہ عقیدہ کام کر رہا ہے کہ ایک زبان کے دوسری زبان میں ٹھیک اور قطعی مترادفات موجود ہیں اور انھیں محنت سے دریافت کیا جا سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہندوستانی زبانوں میں بھی معنی کا یہی تصور کارفرما تھا؟

برنارڈ ایس کوہن نے کہا ہے کہ سترھویں صدی کے یورپی، نشانات اور مطابقتوں کی دنیا میں جب کہ ہندوستانی ''واقعی اور مادی'' دنیا میں رہتے تھے۔[۲] لہٰذا مغل ہندوستان میں معنی کا تصور انگریزی سے بالکل مختلف تھا۔ ہندوستانی فارسی میں معنی اپنے متعلقہ لفظ یا شے کے علاوہ ناقابلِ انتقال تھا، اس لیے کہ الفاظ اور

اشیا سے تصورات اور اقدار کا ایک ایسا سلسلہ منسلک تھا، جسے دربار کے کلچر نے بہ طور خاص پیدا کیا تھا اور جسے لفظ سے جدا نہیں کیا جا سکتا تھا۔ لہٰذا بادشاہ جب کوئی فرمان جاری کرتا یا کسی کو خطاب سے نوازتا تو وہ محض حکم اور تحسین سے بڑھ کر ہوتا۔ نہ ان کا ترجمہ ممکن تھا نہ ان کا کوئی متبادل و مترادف۔

معنی کے آفاقی اور مخصوص لفظ کی قید سے آزاد ہونے کا یورپی تصور ایک زبردست تضاد کا حامل بھی تھا، جس کی طرف ابتداً دھیان نہیں تھا۔ اگر ''یورپی معانی'' کے ٹھیک ٹھیک مترادفات ہندوستانی زبانوں میں موجود ہیں تو اس کا صاف مطلب ہے کہ یورپ اور ہندوستان ''مطابقتوں اور نشانات'' کی ایک ہی دنیا میں رہتے بستے ہیں، مگر استعماری تخیل کے لیے اس سے زیادہ صدمہ انگیز تصور ہو ہی نہیں سکتا۔ استعماری تخیل فرق و امتیاز، درجہ بندی اور تقسیم و تفریق کی جس فرضی دنیا کو وجود میں لاتا ہے، اس میں ''مطابقت و مترادف'' کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جلد ہی معانی کے آفاقی تصور کو یا تو ترک کر دیا جاتا ہے یا اسے یورپی تہذیب کے اس آفاقی بیانیے میں بدل دیا جاتا ہے، جسے ہر جگہ اور ہر زمانے کے لیے مثالی نمونہ قرار دیا جاتا ہے اور اس کے رواج کی مساعی کی جاتی ہیں۔

یورپیوں نے ہندوستانی زبانوں کا مطالعہ اپنی زبان کے نظامِ معنی کے تحت کیا۔ نوآبادیاتی سیاق میں زبان کا سوال اوّل اوّل ایک ثقافتی رکاوٹ کے طور پر سامنے آتا اور بعد ازاں ایک ثقافتی منصوبے کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ثقافتی رکاوٹ دور کرنے کی غرض سے محکوم ملکوں کی کلاسیکی اور ورنیکلر زبانیں سیکھی جاتیں، ان کے قواعد، لغات مرتب کیے جاتے؛ ان پر تحقیق کی جاتی اور ان کی تحصیل و تعلیم کے لیے ادارے وجود میں لائے جاتے ہیں، کیونکہ جب تک یہ ثقافتی رکاوٹ موجود ہے، محکوموں کے لیے نہ احکامات جاری کیے جا سکتے ہیں، نہ ان سے ٹیکس اکٹھا کیا جا سکتا ہے، نہ اپنے وضع کیے گئے قانون کی حکمرانی قائم کی جا سکتی ہے۔ اگرچہ ثقافتی رکاوٹ دور کرنے کا یہ طریقہ، جس میں نوآبادیاتی باشندوں سے خود ان کی زبان میں تخاطب ہوتا اور ان باشندوں کے مذہب و آئین سے براہِ راست شناسائی کی کوشش ہوتی ہے، طاقت ہی کے حصول کا واضح منشا لیے ہوتا ہے، مگر نوآبادیات کو فقط طاقت کے حصول سے نہیں، طاقت پر حتی المقدور اجارے کی خواہش بھی ہوتی ہے۔ اس خواہش کی تکمیل کے ایک حربے کے طور پر آبادکار اپنی زبان مسلط کرتا ہے۔ زبان کا یہ تسلط ایک کثیر المقاصد ثقافتی منصوبہ ہوتا ہے۔ چوں کہ آبادکار اسی عرصے میں اپنی زبان کے نفاذ کا فیصلہ کرتا ہے، جب نوآبادیاتی ملکوں کی زبانوں کی تحصیل و تحقیق کی ایک باقاعدہ روایت تشکیل پا رہی ہوتی ہے، اس لیے مقامی زبانوں اور انگریزی و فرانسیسی کے ''حامیوں'' میں تنازع بھی جنم لیتا ہے۔ تاہم یہ تنازع مقصد پر نہیں،

مقصد کے حصول کے طریق کار پر ہوتا ہے۔ اس تنازعے میں انگریزی و فرانسیسی کے حامی جیت جاتے ہیں
اور اس کے ساتھ ہی نوآبادیاتی ممالک ایک بالکل نئی ثقافتی صورتِ حال میں داخل ہوتے ہیں۔
محکوم ملکوں میں انگریزی و فرانسیسی کے نفاذ کے فیصلے کے پیچھے دراصل زبان کی ''کثیر الجہاتی طاقت''
میں غیر متزلزل یقین کارفرما ہوتا ہے۔ زبان کی اس طاقت کو یورپ نے سترھویں صدی کے آس پاس اس
وقت دریافت کیا تھا، جب یورپی ''ورنیکلر زبانوں'' (جیسے انگریزی، فرانسیسی، جرمن وغیرہ) نے کلاسیکی لاطینی
کی جگہ لینی شروع کی۔ خصوصاً جب عیسائی مذہبی متون کے یورپی ورنیکلر میں تراجم ہوئے۔ اس کے بعد تو گویا
دبستان کھل گیا۔ یورپی ورنیکلر میں ''متن سازی'' کا وہ لامحدود عمل شروع ہوا، جس نے ورنیکلر کو نہ صرف
کلاسیکی لاطینی سے بڑھ کر سماجی حیثیت دی، بلکہ نشاۃ ثانیہ اور پھر جدیدیت کو بھی ممکن بنایا۔ یورپی جدیدیت
کے وجود میں آنے اور فروغ پانے میں ایک اہم کردار یورپی دیسی زبانوں میں ان متون کا (بہ صورت ترجمہ
یا طبع زاد) وجود میں آنا تھا جو کلاسیکی متون کے حریف ہی نہیں، ان سے اثر و عمل کے لحاظ سے، بڑھ کر بھی
تھے۔ اس طور یورپ نے ایک عظیم ثقافتی تبدیلی میں زبان کی طاقت اور کردار کا تاریخی علم حاصل کیا تھا۔
بہ قول وینا زیگل: ''استعماری تخیل کی مدد ان طریقوں کی ثقافتی یادداشتوں نے کی جن کے ذریعے
یورپی ورنیکلر نے اپنی جدید کارانہ صورتیں، یونانی اور لاطینی سے براہِ راست تراجم کی وجہ سے اختیار کیں''۔[۱۳]
دوسرے لفظوں میں جب یورپ کے دل میں استعماری امنگیں جاگیں اور وہ توسیع پسندی کے عالم گیر عزائم
لے کر ایشیا و افریقہ پہنچا تو اس کے پاس یہ تاریخی و تجربی علم تھا کہ زبان ثقافتی تبدیلی کا غیر معمولی ملکہ رکھتی
ہے۔ ایک زبان دوسری زبان کو بے دخل کر سکتی: ایک زبان، دوسری زبان کو شرف و اقتدار سے محروم کر سکتی:
ایک زبان، کسی دوسری زبان کے سارے ''متنی سرمائے'' کو بڑی حد تک اپنی دسترس میں لا سکتی اور نئی
طبقاتی اور ثقافتی شناختوں کو وجود میں لا سکتی ہے۔ اسی علم کو یورپ میں جدیدیت (ماڈرنیٹی) اور جدید کاری
(ماڈرنائزیشن) کے لیے استعمال کیا گیا اور اسی علم کو ایشیا و افریقہ میں یورپی استعماری تخیل نے ''کلچرل
پالیٹکس'' کے لیے برتا۔ ایشیا و افریقہ کی نوآبادیوں میں جدیدیت اور جدید کاری کی جو لہر پیدا ہوئی اور ان کی
جو صورتیں سامنے آئیں وہ اسی ''کلچرل پالیٹکس'' کا بالواسطہ نتیجہ یا باقاعدہ حصہ ہیں اور یہی حقیقت یورپی
جدیدیت کو نوآبادیاتی ممالک کی جدیدیت سے جدا بھی کرتی ہے۔
''کلچرل پالیٹکس'' کی کام یابی اس میں تھی کہ اس کا ایک ''پرسونا'' تیار کیا جاتا۔ چناں چہ ۱۸۳۷ء
میں جب انگریزی کو ہندوستان میں ذریعہ تعلیم اور عدالتی زبان کے طور پر نافذ کیا گیا تو اس کے اصل منشا پر

مشنری مقصد کا نقاب چڑھایا گیا۔ اوّل یہ بات ثابت کرنے کی باقاعدہ منصوبہ بندی کی گئی کہ تمام نوآبادیاتی
ممالک تہذیب سے عاری ہیں۔ تہذیب کو ایک وسیع المعانی اصطلاح کے طور پر پیش کیا گیا۔ اس میں علم،
اخلاق، قانون، امن، ادب ایسے کئی عناصر شامل سمجھے گئے۔ ہر چند نوآبادیاتی ملکوں کے کلچر میں یہ عناصر پہلے
سے موجود تھے، مگر انھیں یورپی معیارات سے جانچا گیا اور ان سے مختلف و متصادم سمجھا گیا۔ مختلف و متصادم
عناصر کی ثقافتی تعبیروں کا منشا پالنے کے بجائے یورپی تہذیب کو برتر اور کسوٹی قرار دے دیا گیا۔ نوآبادکار
جب یہ ثابت کرنے میں کام یاب ہو گیا کہ ان کی نوآبادیوں میں یورپی طرز کی تہذیب کا گزر نہیں: اور یہ کام
یابی بڑی حد تک ریاستی اداروں پر اجارے کا نتیجہ تھی — تو اسے بہ قول ارل گرے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں
تھا کہ ''کیا اس میں کوئی شک ہو سکتا ہے کہ سفید آدمی کو لازماً اپنی برتر تہذیب کو کالی نسلوں پر مسلط کرتا ہے اور
وہ کرے گا''۔[۱۴] اسی بات کو زیادہ زور دار پیرائے میں رُڈیارکپلنگ نے The White Man's Burden
میں پیش کیا۔ فروری ۱۸۹۹ء میں *Mc Cluver's Magazine* میں شائع ہونے والی اس نظم میں نوآبادیاتی
باشندوں کو ''نصف شیطان اور نصف بچے'' قرار دیا گیا تھا، جنھیں مہذب بنانے کا بارِ گراں سفید آدمی نے
اپنے نازک شانوں پر لیا۔ گو اس نظم کا تخاطب امریکیوں سے ہے، مگر طرزِ فکر وہی ''روایتی استعماری'' ہے جس
کا مظاہرہ ایشیا، افریقا، آسٹریلیا کی نوآبادیوں میں کیا گیا۔

Take up the white Man's burden--
Send forth the best ye bread - -
Go, bind your sons to exile
To serve your captive's need;
To wait, in heavy harness,
on fluttered and will - -
Your new-caught sullen peoples.
Half devil and half child[15]

''نصف شیطانوں اور نصف بچوں'' کو مہذب بنانا ثقافتی منصوبہ تھا۔ اس کے لیے انگریزی کو
''مہذب بنانے کی قوت'' کے طور متعارف کرایا گیا۔ اہلِ یورپ نے زبان کی تہذیب سازی کی قوت کا تصور
اسی ''ورنیکلرائزیشن'' سے اخذ کیا تھا، جس کے ذریعے دیسی انگریزی نے کلاسیکی لاطینی و یونانی کی جگہ لی تھی۔
اسی لیے میکالے نے اپنی مشہور رپورٹ میں یہ عزم ظاہر کیا تھا کہ انگریزی کا ہندوستان کے لیے وہی کردار ہو
گا جو لاطینی و یونانی کا مغربی یورپ کے لیے تھا۔ اس کا ٹھیک مطلب تو یہ تھا کہ جس طرح انگریزی نے

لاطینی و یونانی کے متنی سرمائے سے قوت کشید کی تھی، اسی طرح ہندوستانی دیسی زبانیں انگریزی سے طاقت حاصل کریں گی اور بالآخر ہندوستان میں جدیدیت اور جدیدکاری کا وسیلہ بنیں گی، مگر یہ "مطلب" بھی "پرسونا" ہی تھا، اصل مقصد انگریزی کا تسلط تھا۔ اس "پرسونا" کو ارنسٹ کرابی نے، کپلنگ کی نظم کے جواب میں لکھی گئی "The Real "White Man's Burden میں تار تار کیا تھا جو فروری ۱۸۹۹ء میں نیویارک ٹائمز میں شائع ہوئی تھی۔

Take up the White Man's burden;
To you who thus succeed
In civilizing savage hoards
They owe a debt, indeed;
concessions, pensions, salaries,
And privilege and right,
With outstretched hands you raise to bless
Grab every thing in right[16]

انگریزی کو "مہذب بنانے اور جدیدیت برپا کرنے کی قوت" کے طور پر پیش کرنا ڈسکورس تھا: علمی اور ثقافتی آدرش کے پردے میں طاقت و اجارے کا حصول تھا۔ چنانچہ ۱۸۴۴ء میں برطانوی استعمار نے فیصلہ کیا کہ سرکاری ملازمتوں میں صرف ان ہندوستانیوں کو ترجیح دی جائے گی جو انگریزی جانتے ہوں[۱۷]۔ انگریزی زبان کے علم کو ماتحت ملازمتوں سے جوڑنے کے ساتھ ہی سفید آدمی کے اس ثقافتی منصوبے سے نقاب ہٹ گیا جس کا مقصد ہندوستان کو "مہذب اور جدید" بنانا ظاہر کیا گیا تھا۔ چنانچہ انگریزی نظامِ تعلیم کے ذریعے زیادہ تر وہ کلرک اور ماتحت ملازم ہی پیدا ہوئے جو بلندتر انسانی مقاصد سے ناآشنائے محض تھے۔ جلد ہی یہ بات عیاں ہوتی چلی گئی کہ انگریزی کو طاقت اور تحکم کی زبان کے طور پر نافذ کیا گیا تھا۔ انگریزی "لسانی استعمار" کا ذریعہ، مظہر اور استعارہ بنی۔

لسانی استعماریت کا سادہ مطلب کسی زبان کا ایسا غلبہ ہے جو دیگر زبانوں کی پسپائی اور استحصال کی شرط پر ہو۔ لسانی استعماریت میں ایک زبان سے وہ قوت وابستہ کر دی جاتی ہے جو دوسری زبانوں کو طاقت اور انھیں سماجی عرصے میں حاصل مقام سے محروم کرتی چلی جاتی ہے۔ زبان کی قوت بہ قول رابرٹ فلپسن کے، ساختی اور ثقافتی ہے۔ ساختی، مادی خصوصیات (جیسے ادارے، معاشی مفادات) اور ثقافتی، غیر مادی یا آئیڈیالوجیکل خصوصیات رکھتی ہے[۱۸]۔ لہٰذا انگریزی کی استعماریت کو قائم کرنے کے لیے اسے ریاستی و تعلیمی

امور کی زبان بنایا گیا، سرکاری عہدوں کے لیے لازم کیا گیا اور معاشی مفادات کے حصول کا اہم ذریعہ بنایا گیا، اور اس سے عزت، وقار، برتری، اسٹیٹس کو جوڑ دیا گیا۔

یہ واضح کرنے کی اشد ضرورت ہے کہ دنیا کی ہر زبان میں یہ صلاحیت خلقی طور پر موجود ہوتی ہے کہ وہ ساختی قوت حاصل کر سکے۔ ثقافتی قوت تو زبان میں پہلے سے موجود ہوتی ہے اور اس کا اظہار اپنے متعلقہ سماجی گروہ کو منفرد شناخت دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر زبان، سرکار دربار کی زبان اور عزت، وقار کی علامت بننے کی اہلیت، خود اپنی تشکیل کے عمل ہی میں حاصل کر لیتی ہے۔ لسانی استعماریت قائم کرتے ہوئے زبانوں کی اس صلاحیت کا نہ صرف شعور موجود ہوتا ہے، بلکہ اس شعور سے ایک قسم کا خوف بھی وابستہ ہوتا ہے۔ اس خوف کی کم و بیش وہی کیفیت ہوتی ہے جس کا تجربہ کسی بھی آمر کو لوگوں کی ممکنہ بغاوت کے سلسلے میں عام طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ لسانی استعماریت میں یہ کوشش مسلسل کی جاتی ہے کہ دوسری زبانیں معاشی اور آئیڈیالوجیکل قوت حاصل نہ کر سکیں۔ وہ تمام راستے مسدود کرنے کی کوششیں ہر سطح پر کی جاتی ہیں، جو دوسری زبانوں کی ترقی و فروغ کے ہوتے ہیں۔ اس طور لسانی استعماریت زبانوں کے مابین غیر مساویانہ رشتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

لسانی استعمار کے سلسلے میں پہلی کوشش، استعماری زبان اور دوسری زبانوں میں عدم مساوات کو ابھارنا اور باور کرانا ہوتا ہے۔ لارڈ میکالے کا یہ ارشاد کہ "یورپ کی کسی اچھی لائبریری کی الماری میں ایک تختے پر رکھی ہوئی کتابیں، ہندوستان اور عرب کے مجموعی سرمایہ علمی پر بھاری ہیں۔" یا یہ دعوا کہ "مجھے کوئی بھی ایسا مستشرق نہیں ملا جس نے یہ دعوا کرنے کی جسارت کی ہو کہ عربی اور سنسکرت کے شعری سرمائے کا عظیم یورپین اقوام کی تخلیقاتِ شعری سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔"[۱۹] اصلاً انگریزی اور ہندوستانی کلاسیکی زبانوں میں عدم مساوات کو خالصتاً آئیڈیالوجیکل بنیادوں پر ابھارنے کے سلسلے میں تھا۔ میکالے کے خیالات ایک حد تک، ان مستشرقین کی مخالفت میں ظاہر ہوئے تھے جو ہندوستانیوں کو ان کی کلاسیکی زبانوں کی تعلیم دینے کے حق میں تھے کہ اس حکمتِ عملی سے ہندوستانیوں کے دل جیتے جا سکتے تھے اور میکالے ہندوستانیوں کے دل جیتنے کے بجائے ان کے ذہن بدلنے کے حق میں تھا؛ ایسا ہندوستانی طبقہ وجود میں لانا چاہتا تھا جو دیکھنے میں ہندوستانی مگر ذوق و ذہن کے اعتبار سے انگریز ہو۔ دیکھا جائے تو میکالے زبان کی ساختی اور ثقافتی طاقت کا علم اور اس طاقت کو بروئے کار لانے کی حکمتِ عملی کا شعور، مستشرقین کے مقابلے میں زیادہ رکھتا تھا۔ ہندوستانیوں کے دل جیتنا اور دماغ بدلنا، دونوں کے سیاسی مقاصد تھے، مگر مستشرقین کی حکمتِ عملی میں مقامی ثقافت کے لیے کسی نہ کسی درجے میں ہمدردی موجود تھی اور میکالے سمیت دوسرے انگریزی پسندوں کی تدبیر میں

جارحیت تھی۔ مستشرقین ہندوستانیوں کو ہندوستانی مذہبی و ثقافتی طریقوں کے تحت تابع رکھنے کے حامی تھے۔ اسی لیے وارن ہیسٹنگز نے مسلمانوں کے لیے کلکتہ مدرسہ اور لارڈ منٹو نے ہندوؤں کے لیے بنارس کالج قائم کیا۔ دوسرے لفظوں میں انھوں نے زبان کی محض ثقافتی قوت کا ادراک کیا تھا اور اس قوت کو ملیامیٹ کرنے کے بجائے اسے سیاسی و استعماری مقاصد کے لیے ابھارا تھا، جب کہ انگریزی پسندوں کے نزدیک انگریزی زبان کی ساختی قوت کو ابھارنا اہم تھا اور ان کا مؤقف تھا کہ ہندوستانی ثقافتی طریقوں کے بجائے انگریزی طریقوں سے ہندوستانیوں کو تابع رکھنے کا عمل زیادہ مفید تھا۔ چنانچہ میکالے سے پہلے چارلس ٹریولیین نے یہ مؤقف پیش کیا تھا کہ "انگریزی ادب بلاشبہ مقامی سوچ پر استعماری گرفت کے نہایت مؤثر ذرائع میں سے ایک ہے"[۲۰]۔

انگریزی کے استعماری غلبے سے ہندوستان کی کلاسیکی اور دیسی زبانوں میں عدم مساوات پوری طرح قائم ہوگئی۔ ایک نیا طبقہ بھی وجود میں آگیا جو ذوق و ذہن کے لحاظ سے انگریز تھا۔ حقیقت میں یہ طبقہ انگریزی کا "پرسونا" تھا، خالصتاً انگریزی استعماری مقاصد کے لیے انگریز ہونے کی اداکاری کرتا تھا اور اس مشقت کے صلے میں انگریزی حکومت کے سیاسی، معاشی حاصلات میں اُس ادنا سطح پر شریک تھا، جو انگریز آقاؤں کے دل میں تمام ہندوستانیوں کے لیے تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا انگریزی استعماریت نے زبان کی جس ساختی و ثقافتی قوت کا ادراک کیا تھا، اس کی مدد سے وہ "مقامی سوچ" پر ناقابل شکست استعماری گرفت رکھنے میں کام یاب ہوئی؟

اس ضمن میں پہلی بات یہ ہے کہ لسانی استعماریت، مقامی زبانوں سے مادی اور آئیڈیالوجیکل سطح پر جو فاصلہ اختیار کرتی ہے، اس کے نتیجے میں مقامی زبانوں میں احساسِ محرومی اور احساس شکست پیدا ہوتا اور پھر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ لسانی استعماریت کی توقعات کے عین برعکس یہ احساسِ شکست و محرومی مقامی زبانوں سے وابستگی اور ان کے ذریعے اپنی ثقافتی شناخت استوار کرنے کے جذبے کو بڑھاوا دیتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ لسانی استعماریت سے پہلے مقامی لوگوں میں زبان کے حوالے سے اپنی ثقافتی اور قومی شناخت پر اصرار موجود نہیں ہوتا۔ یہی 'لسانی ثقافتی قومی شناخت' گو محرومی و پسپائی کا دل خراش احساس لیے ہوتی ہے، لسانی استعماریت کو اس بساط پر فیصلہ کن کردار ادا کرنے سے باز رکھتی ہے جو مقامی سوچ کو مفلوج و معطل کرنے کی غرض سے بچھائی جاتی ہے۔ کثیر لسانی معاشروں میں جب "لسانی قومی شناخت" پر اصرار بڑھ جاتا ہے تو علاحدگی پسندی اور آزادی کی تحریکیں بھی پیدا ہوتی ہیں اور ان کا ہدف خود لسانی استعماریت اور اس کے

مظاہر بھی بنتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ لسانی استعماریت زبان کی ثقافتی قوت کو بھی ابھارتی ہے اور اس کا ذریعہ "یورپی سائنسوں اور یورپی ادبیات" کی تدریس ہوتا ہے۔ ہرچند اس سے یہ باور کرانا مقصود ہوتا ہے کہ حقیقی علم اور بڑا ادب صرف انگریزی یا فرانسیسی میں ہے اور ان کے مقابلے میں تمام ایشیائی و افریقی زبانیں پس ماندہ و درماندہ ہیں۔

اس زبان (انگریزی) نے فطرتِ انسانی اور حیاتِ انسانی کی متوازن اور شگفتہ ترجمانی کی ہے۔ اس زبان میں ہر تجرباتی علم کے بارے میں ایسی مکمل اور صحیح معلومات فراہم کی گئی ہیں جن کی مدد سے صحتِ عامہ کا تحفظ ہو سکتا ہے۔۔۔ اور فراستِ انسانی کو نئی نئی وسعتیں مل سکتی ہیں۔ انگریزی زبان سے جسے بھی واقفیت ہے، اسے اس وسیع فکری اثاثے تک ہمہ وقت رسائی حاصل ہے جسے روے زمین کی دانش ور ترین قوموں نے باہم مل جل کر تخلیق کیا ہے۔[۲۱]

زبان کا یہ حد درجہ پُرشکوہ، تفاخر آمیز اور بڑی حد تک نرگسیت پسندانہ تصور لسانی استعماریت کی بنیاد میں پتھر کا کام دیتا ہے اور نوآبادیاتی باشندے استعماری زبان کے اس تصور سے کبھی آزاد نہیں ہو سکتے اور بعض اوقات تو وہ استعماری زبان اور حقیقی علم اور بڑے ادب کو ایک سمجھنے کے منطقی مغالطے کا شکار بھی ہو جاتے ہیں۔ اس بات کو صدقِ دل سے اور پوری ذہنی دیانت داری سے ماننے لگتے ہیں کہ اگر حقیقی علم حاصل کرنا اور ترقی کرنا ہے تو صرف انگریزی پڑھنا ہوگی، اپنی زبانوں کو دریابرد کرنا ہوگا۔ ایک اور زاویے سے یہ مغالطہ انگریزی کی برتری کے ساتھ ہی اپنی زبان کی لازمی کمتری کے اس تصور کو پیدا کرتا ہے، جس کے وسیع ثقافتی مضمرات ہوتے ہیں۔ سرسید کی اس رائے میں یہی مغالطہ پوری شدت سے موجود ہے۔

اگر ہم اپنی ترقی چاہتے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی مادری زبان تک کو بھول جائیں، تمام مشرقی علوم کو نسیاً منسیا کر دیں، ہماری زبان یورپ کی اعلا زبانوں میں سے انگلش یا فرنچ ہو جائے، یورپ ہی کے ترقی یافتہ علوم دن رات ہمارے دست مال ہوں، ہمارے دماغ یورپین خیالات سے (بجز مذہب کے) لبریز ہوں، ہم اپنی قدر، اپنی عزت کی قدر خود آپ کرنی سیکھیں، ہم گورنمنٹ انگریزی کے ہمیشہ خیرخواہ رہیں اور اس کو اپنی محسن و مربی سمجھیں۔[۲۲]

لسانی استعماریت جب زبان کی ثقافتی قوت کو ابھارتی اور ریاستی و تعلیمی اداروں کے ذریعے اس کے عام بہاؤ کا اہتمام کرتی ہے تو گویا خودکشی کا انتظام بھی کرتی ہے۔ اس کے پیشِ نظر یہ حقیقت نہیں ہوتی یا وہ اس حقیقت پر قابو پانے سے قاصر ہوتی ہے کہ زبان کی ثقافتی طاقت پر ناقابل شکست اجارہ محال ہے۔ علوم و ادبیات کے جس ذخیرے میں زبان کی ثقافتی طاقت مضمر ہوتی ہے، وہ ایک ایسے متن کی طرح ہوتا ہے جس کے اطراف کھلے (open-ended) ہوتے ہیں۔ یہ متن اپنے بنانے والے یا اس پر اجارے کا دعوا اور

کوشش کرنے والوں کے منشا کے برعکس، اپنے پڑھنے والوں سے معاملہ کرنے میں آزاد ہوتا ہے اور متعدد ایسے نتائج پیدا کرتا ہے، جن کی لسانی استعماریت میں پیش بندی نہیں کی جاسکتی۔

کوئی زبان بجائے خود استعماری نہیں ہوتی اور نہ اس میں موجود علوم و ادبیات کے رگ و ریشے میں استعماری منشا سرایت کیے ہوتا ہے۔ استعماریت زبان کی جوہری خصوصیت نہیں، اس کا مخصوص سیاسی استعمال ہے۔ یہی صورت علوم و ادبیات کی ہے: ان کی سیاسی استعماری تعبیرات کی جاسکتی اور ان تعبیرات کو سیاسی اور انتظامی قوت اور تعلیمی نصاب اور عمومی بحث مباحثے کے ذریعے ''نافذ'' کرنے کی کوششیں کی جاسکتی ہیں، مگر زبان اور اس کے علوم و ادبیات، ابجدی حروف نہیں کہ جنھیں قطعی مفہوم کی اٹل علامتوں کے طور پر ذہنوں میں راسخ کیا جاسکے۔ جس طرح زبان کی چند ابجدی علامتوں سے لاکھوں الفاظ بنائے جاسکتے اور ان الفاظ سے ماضی و حال کے بے انت واقعات اور تجربات اور مستقبل کے بے شمار امکانی وقوعات کا ابلاغ کیا جاسکتا ہے، اسی طرح علوم و ادبیات میں ظاہر ہونے والے خیالات و نظریات بھی کسی ایک سیاق اور واحد تناظر میں مقید نہیں رہ سکتے۔ زبان کا استعماری استعمال اسے اور اس کے علوم و ادبیات کو واحد سیاق کا پابند بنانے کی کوشش ضرور کرتا ہے۔ یہ کوشش دوسری زبانوں سے سماجی فاصلہ قائم کرنے اور انھیں انتظامی، تعلیمی اور تجارتی معاملات میں پس ماندہ رکھنے میں کام یاب ہوتی ہے، مگر استعماری زبان بہرحال ایک نئی زبان ہوتی ہے اور ہر نئی زبان علم کو بڑھاتی، فہم کی قلم رَو کو وسیع کرتی، علاحدگی کی سرحدوں کو سکیڑتی ہے۔ (نئی زبان سے) ہمارے وژن کے آگے نئی دنیا طلوع ہوتی ہے، غیر متوقع شکوہ کی دنیا جس کے امتیازات بعض اوقات ہمارے امتیازات کی طرح اور بعض اوقات ہمارے لیے بالکل نئے ہوتے ہیں[23] انگریزی کے بہ طور نئی زبان کے ان حاصلات پر برطانوی آبادکاروں کی نظر نہیں تھی۔ ان کی نظر تو اس بات پر تھی کہ وہ لسانی تنوع کے حامل ملک ہندوستان میں واحد زبان نافذ کرکے ایک ایسی لسانی وحدت حاصل کرلیں گے، جس کے ذریعے وہ ہندوستان کی تمام لسانی وحدتوں سے ابلاغی رابطے کو ممکن بنالیں گے اور سیاسی مفادات حاصل کرتے رہیں گے۔ یہ اسی قسم کی کوشش تھی جو پورے ہندوستان کو عیسائی ملک میں تبدیل کرنے کے لیے کبھی براہِ راست اور کبھی بالواسطہ کی گئی تھی۔ اسی طرح برطانوی استعمار کے پیش نظر یہ مقصد بھی تھا کہ انگریزی کو ''برطانیہ عظمٰی'' کی علامت بنا کر وہ ہندوستانیوں کے دلوں میں عظمت و برتری کا وہ نقش بٹھانے میں کام یاب ہوں گے جو مغل مسلمانوں کی تہذیبی عظمت کو مٹا ڈالے گا۔ ۱۸۳۵ء میں جب عدالتوں میں فارسی کو انگریزی سے بے دخل کیا گیا اور انگریزی کو ذریعۂ تعلیم بنایا گیا تو اسی مقصد کے حصول کی طرف ٹھوس قدم اٹھایا گیا۔ ہر چند مسلم

اشرافیہ اور کچھ مذہبی حلقوں نے اس کے خلاف ردِعمل ظاہر کیا اور اس ردِعمل میں زیادہ تر ان اندیشوں کو بنیاد بنایا گیا جو انگریزی کے ذریعے عیسائی مذہب کی تبلیغ و نفوذ کے سلسلے میں عام ہو رہے تھے، وگرنہ انگریزی کو نئی زبان کے طور پر بھی پڑھا گیا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ میکالے کے ''کالے انگریزوں'' کو چھوڑ کر، آگے چل کر جن لوگوں نے برصغیر میں جدیدیت اور آزادیِ فکر کی تحریکیں چلائیں اور ان تحریکوں نے خود برطانوی حکومت اور مغربی تہذیب پر تنقید کو شعار بنایا، وہ انگریزی کے حامی یا انگریزی نظامِ تعلیم کے فیض یافتہ تھے۔ ان میں سرسید، راجہ رام موہن رائے اور دہلی کالج کے مورخ ذکاء اللہ، شاعر الطاف حسین حالی اور ناول نگار نذیر احمد[24] اور جناح، گاندھی، نہرو، محمد علی (جوہر) شامل[25] ہیں۔ تاہم یہ بات پیش نظر رہے کہ نوآبادیاتی عہد کے ابتدائی مرحلے میں، جب انحراف و بغاوت کے جذبات کم ہوتے یا غیر واضح ہوتے ہیں، انگریزی کے حامی انگریزی کی استعماریت کا کم یا زیادہ اور شعوری یا غیر شعوری طور پر حصہ ہوتے ہیں، مگر نوآبادیاتی عہد کے اگلے مراحل میں، جب بغاوت کے جذبات مکمل آزادی کے تصور میں ڈھلنے لگتے ہیں تو انگریزی کی استعماریت بھی معرضِ خطر میں پڑنے لگتی ہے۔ لہٰذا ہم سرسید سے اس طرزِ عمل کی توقع نہیں کرسکتے جس کے حامل، محمد علی جوہر ہوتے ہیں۔

لسانی استعماریت کے طے شدہ مقاصد اس صورت میں حاصل ہو سکتے تھے، اگر انگریزی پڑھنے والے اپنی زبانوں سے مطلق اور مکمل ذہنی، جذباتی اور ثقافتی علاحدگی حاصل کر لیتے، نیز اپنی ثقافتی و سیاسی صورتِ حال سے بیگانہ محض ہو جاتے۔ چوں کہ یہ دونوں صورتیں ناممکن ہیں، اس لیے ''انگریزی علم'' کے ذریعے اپنی ثقافتی و سیاسی صورتِ حال کی تفہیم و تجزیے کا آغاز ہوا۔ یہ ایک پیچیدہ، تہ دار اور کثیر الجہات عمل تھا۔ کہیں ''انگریزی علم'' کے انجذاب سے اپنی صورتِ حال کی وہ تفہیم کی گئی، جو اپنی صورتِ حال کو مسخ کرنے کے مترادف تھی؛ کہیں انگریزی علم کے جداگانہ سیاق کا لحاظ رکھتے ہوئے اپنی صورتِ حال کا تجزیہ کیا گیا اور کہیں 'انگریزی علم' کو یک سر غیر متعلق قرار دے کر اس کے خلاف بغاوت کی گئی۔

قصہ مختصر لسانی استعماریت بالآخر ایک کثیر سمتی صورتِ حال کو جنم دیتی ہے۔ نوآبادیاتی ممالک سیاسی آزادی حاصل کرنے کے باوجود اس صورتِ حال اور اس کے مضمرات سے پوری طرح نجات حاصل نہیں کر سکتے۔ صورتِ حال اس مفہوم میں کثیر سمتی ہوتی ہے کہ یہ کئی طرح کے لسانی اور ثقافتی رویوں کی محرک ہوتی ہے۔ یہ رویے اکثر باہم متضاد ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے ایک سے زیادہ ثقافتی شناختوں کے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً لسانی استعماریت میں مقتدر طبقے کی زبان کو جو ساختی و ثقافتی برتری دی جاتی ہے، وہ مقامی

لوگوں کی ایک جماعت کو "غیر مقامی و غیر ارضی شناخت" قائم کرنے کی تحریک دیتی ہے۔ یہ جماعت مقامی زبان کو محدود و پس ماندہ قرار دیتی اور اس سے اوپر اٹھنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ کوشش ایک آفاقی شناخت پر اصرار سے عبارت ہوتی ہے۔ مقتدر طبقے کی زبان آفاقی تسلیم کر لی جاتی ہے۔ واضح رہے کہ استعمار کا اپنی زبان کو آفاقی قرار دینا اور محکوم افراد کا اسے آفاقی تسلیم کر لینا — دو الگ الگ معاملے ہیں۔ استعمار عام طور پر اپنی زبان کو تاریخی و اقتداری مفہوم میں آفاقی ٹھہراتا ہے: اس کی زبان اس کی دنیا بھر میں پھیلی ہوئی نوآبادیوں میں رائج ہونے کی تاریخ رکھتی اور نوآبادیوں کی زبانوں پہ اقتداری برتری کی حامل ہوتی ہے، مگر جب مقامی افراد انگریزی، فرانسیسی یا ہسپانوی کو آفاقی زبان تسلیم کرتے ہیں تو یہ ایک خالص تنقیدی فیصلہ نہیں ہوتا؛ یہ اس لسانی حکمت عملی کا لازمی سماجی نتیجہ ہوتا ہے جو ایک زبان کو دوسری زبانوں کی قیمت پہ اقتداری حیثیت دینے سے عبارت ہوتی ہے۔ بہرکیف مذکورہ جماعت جس ثقافتی شناخت کا دعوا کرتی ہے، وہ اصلاً ایک عقلی نقطۂ نظر ہے؛ وہ تجربے اور واردات سے تہی ہے؛ دلیل، منطق سے عبارت ہے۔ اس میں عصبیت نام کو نہیں ہوتی، ایک سرد قسم کی غیر جانب داری اور گرم جوشی اور حدت سے محروم رواداری ہوتی ہے۔ تاہم اس میں غیر معمولی لچک ہوتی ہے۔ اسے اپنی کسی ایک تعبیر پر اصرار نہیں ہوتا۔ یہ شناخت عقلی طور پر تسلیم کرتی ہے کہ زمین اس کی بنیاد ہے، مگر کسی ایک خطۂ زمین سے اس کی جذباتی وابستگی نہیں ہوتی۔

آفاقی ثقافتی شناخت کے حامل گروہ کے بالکل برعکس ارضی ثقافتی شناخت کی حامل ایک جماعت پیدا ہوتی ہے۔ سب سے اہم اور دلچسپ بات یہ ہے کہ لسانی استعماریت سے پہلے یہ جماعت فعال طور پر موجود نہیں ہوتی، بالقوہ ضرور موجود ہوتی ہے۔ دراصل لسانی استعماریت ہی لسانی شناختوں کا تصور عام کرتی اور انھیں ایک دوسرے کے مقابل لاتی ہے۔ ارضی ثقافتی شناخت پر اصرار کا مطلب اپنی زبان اور ثقافت کا احیا ہے۔ اس میں ماضی کا رومانوی اور غیر تنقیدی تصور ہوتا ہے جو معاصر عہد کی حقیقتوں سے لاتعلق ہوتا ہے۔ یہی اس شناخت کی خصوصیت اور یہی اس کا دبدھا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ یہ الفاظ برنارڈ ایس کوہن (Bernard S. Cohn) کے ہیں۔

"... the world was knowable through the senses which could record the experience of a natural world. This world was generally believed to be divinely created, knowable in an

empirical fashion, and constitutive of the sciences through which would be revealed the laws of nature that governed the world and all that was in it."

[*Colonialism and its Forms of Knowledge*، (پرنسٹن یونیورسٹی پریس، نیو جرسی، ۱۹۹۶ء، [۱۹۲۸ء])، ص: ۴]

۲۔ "Another terrible inconvenience that I suffered want of interpreter. For the Brokers here will not speak but what shall please; yea they would alter the king's letter."

[ایضاً، ص: ۱۷]

۳۔ جان گل کرسٹ، دیباچہ *A Dictionary of English and Hindostanee*، (کلکتہ، ۱۷۹۰ء)، ص: ۷۔

۴۔ اصل عبارت یہ ہے:

"When one sees the great number of divinities before which the human race has, for centuries, lived trembling and prostrate, arise from hieroglyphic writings, one become frightened by the power of symbols."

[بحوالہ: رے منڈ شواب، *The Oriental Renaissance*، (کولمبیا یونیورسٹی، نیو یارک، ۱۹۸۴ء)، ص: ۱۶۲]

۵۔ دیکھیے: سانت بیو، Sainte-Beuve: Selected Essays، (مرتبہ: فرانسس سٹگ طرنور برٹ گٹرمین) (لوی اینڈ برائیڈون، لندن، ۱۹۶۵ء) کا مضمون، کلاسیک کیا ہے؟ ص: ۱۲تا۱۳۔

۶۔ رے منڈ شواب، متذکرہ بالا، ص: ۵۴۔

۷۔ میکس مولر، *Lectures on the Science of Language* (لانگ مین، گرین، لانگ مین، رابرٹس، لندن، ۱۸۶۱ء)، ص: ۳۱۴۔

۸۔ گریرسن (G. A Grierson) کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"The languages had to be arranged in some order or other, and this necessitated grouping, and grouping necessitated the adoption of theories as to relationships."

[*Linguistic Survey of India*، جلد اوّل (اکیوریٹ پرنٹرز، لاہور) ص: ۲۱تا۲۲]

۹۔ کوہن (Bernard S. Cohn) کا متعلقہ اقتباس یہ ہے۔

"... that the production of these texts and others that followed them began the establishment of discursive formation, defined an epistemological space, created a discourse (Orientalism), and the effect of converting Indian forms of knowledge into European objects."

[برنارڈ ایس کوہن، متذکرہ بالا، ص: ۲۱]

۱۰۔ جارج اے گریرسن، متذکرہ بالا، ص: ۲۔

۱۱۔ گل کرسٹ کا متعلقہ اقتباس درج ذیل ہے:

"... I cautiously examine, collate, and correct every paragraph, until we are mutually satisfied of having obtained a true translation; the fidelity of which is now subjected to a new ordeal. I reverse it literally into English, in the very order of the Hindoostanee version, and, if like the proof of division by multiplication, it stands this last test, I am satisfied and feel no repugnance to sign it as a faithful image of the original document."

[*The Anti-Jargonist* (کلکتہ، ۱۸۰۰ء)، ص: ۲۴۷]

۱۲۔ "Europeans of the seventeenth Century lived in a world of signs and correspondences,

whereas Indians lived in a world of substances."

[برنارڈ ایس کوہن، متذکرہ بالا، ص: ۱۸]

۱۳۔ "The imperial imagination was assisted by cultural memories of the ways in which the European vernaculars had derived their modernized form through direct translations of Greek and Latin."

[وینا نریگل، Language Politics, Elites, and the Public Sphere، (پرماننٹ بلیک، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء)، ص: ۴۳]

۱۴۔ "Can there be any doubt that the white man must, and will, impose his superior civilization on the coloured races?"

[بحوالہ: رابرٹ فلپسن، Linguistic Imperialism، (اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، نئی دہلی، ۱۹۹۲ء) ص: ۴۵]

۱۵۔ http://www.boondocksnet.com/ai/(Jan.11-04)

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ رابرٹ فلپسن، متذکرہ بالا، ص: ۱۱۱۔

۱۸۔ رابرٹ فلپسن (Robert Phillipson) کا متعلقہ اقتباس دیکھیے:

"... the dominance of English is asserted and maintained by the establishment and continuous reconstruction of structural and cultural inequalities between English and other languages .... Structural refers broadly to material properties (for example, institutions, financial allocation) and cultural to immaterial or ideological properties (for example, attitudes, pedagogic principles)."

[رابرٹ فلپسن، متذکرہ بالا، ص: ۴۷]

۱۹۔ ٹی بی میکالے، "مقالہ میکالے" (ترجمہ: سید شبیر بخاری) مشمولہ، میکالے اور برصغیر کا نظامِ تعلیم (آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۶ء) ص: ۳۱۔

۲۰۔ بحوالہ: ڈاکٹر طارق رحمان، پاکستان میں اردو انگریزی تنازع، (مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء) ص: ۲۳۔

۲۱۔ ٹی بی میکالے، متذکرہ بالا، ص: ۳۲۔

۲۲۔ سرسید احمد خاں، مقالات سر سید، جلد ۱۵، (مرتبہ: شیخ اسماعیل پانی پتی) (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء) ص: ۷۷۔

۲۳۔ یہ خیالات کے کے عزیز کے ہیں۔ ان کے الفاظ دیکھیے:

"With a new language knowledge increases, the realms of understanding expand, the narrow confines of isolation recede, a new world arises before our vision, a world of unsuspected grandeur whose landmarks are sometimes like our own and sometimes like nothing that we have known."

[The British Imperialism، (سنگِ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء، [۱۹۷۶ء]) ص: ۲۳۳]

۲۴۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، (ترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی) (طبع سوم) (ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۶ء) ص: ۲۵۔

۲۵۔ کے کے عزیز، متذکرہ بالا، ص: ۲۳۔

مابعد نوآبادیات اردو کے تناظر میں

ناصر عباس نیّر

مابعد نوآبادیات تنقید کا ایک نیا طرز ہے جو استعمار کار اور استعمار زدہ کے ثقافتی رشتوں کا مطالعہ کرتا ہے۔ چوں کہ دونوں کے ثقافتی رشتے نوآبادیاتی / استعماری نظام کے تحت قائم ہوتے ہیں، اور اس نظام میں استعمار کار کو کم و بیش ہر سطح پر اجارہ حاصل ہوتا ہے، اس لیے مذکورہ ثقافتی رشتے دراصل 'طاقت کے رشتے' ہوتے ہیں۔ استعمار کار طاقت کی اکثر صورتوں (سیاسی، علمی، معاشی، تعلیمی، فنی) کو خلق کرنے اور نوآبادیوں میں، سیاسی، آئینی اور تعلیمی اصلاحات کے ذریعے، ان کے نفوذ کو ممکن بنانے کی 'پوزیشن' کا حامل ہوتا ہے، جس کے نتیجے اور ردِّعمل میں نوآبادیوں میں نئی تہذیبی، علمی، فکری اور ادبی روشیں پیدا ہوتی ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید، ثقافت/ طاقت کے انھی رشتوں کا تجزیہ کرتی ہے جن میں استعمار کار کو بالادستی حاصل ہوتی ہے۔ انگریزی نوآبادیات نے برصغیر میں، اپنے قیام و استحکام کی خاطر متعدد کلامیے (ڈسکورس) اور بیانیے وضع کیے اور انھیں ابلاغ عامہ اور تعلیمی و ادبی انجمنوں اور کتب کے ذریعے رائج کیا۔ اردو ادب میں قومیت پرستی، مطابقت پذیری، احتجاج، مزاحمت، منقسم شعور، دوہری شخصیت، تہذیبی آویزش و آمیزش کے رویے، انھی کلامیوں اور بیانیوں کا نتیجہ اور ردِّعمل تھے۔ مابعد نوآبادیات: اردو کے تناظر میں نوآبادیاتی عہد کے اردو ادب کے انھی چند رویّوں کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ کرتی ہے۔ مصنف نے اردو زبان و ادب کے بنیادی مآخذ کو بنیاد بناتے ہوئے، اس تہ نشین نظام تک رسائی کی کوشش کی ہے جو نوآبادیاتی عہد کے اردو ادب کے متبائن و یکساں مظاہر کی توجیہ کرتا ہے۔ اردو ادب کے مابعد نوآبادیاتی مطالعے سے متعلق اردو میں یہ پہلی کتاب ہے۔

مصنف کے بارے میں: ڈاکٹر ناصر عباس نیّر عہدِ حاضر کے معتبر اور ذہین نقاد ہیں۔ وہ تنقید میں بین العلومی طریقِ کار استعمال کرنے کی بنا پر اپنے معاصرین میں ممتاز ہیں۔ ان کا ایم فل کا مقالہ "اردو تنقید میں جدیدیت اور مابعد جدیدیت" پر، جب کہ ڈاکٹریٹ کا مقالہ "اردو تنقید پر مغربی تنقید کے اثرات" پر تھا۔ وہ پوسٹ ڈاکٹرل فیلوشپ کے سلسلے میں ہائیڈل برگ یونیورسٹی، جرمنی میں چھ ماہ مقیم رہے جہاں انھوں نے "نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابات کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ" کے عنوان سے اپنی تحقیق مکمل کی۔ ان کی اہم تنقیدی کتب میں جدید اور مابعد جدید تنقید، مجید امجد: شخصیت اور فن، لسانیات اور تنقید، متن سیاق اور تناظر جب کہ مرتبہ کتب میں ساختیات: ایک تعارف اور مابعد جدیدیت: نظری مباحث شامل ہیں۔ وہ بیس سے زائد قومی و بین الاقوامی کانفرنسوں میں مقالات پیش کر چکے ہیں۔ وہ پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج کے شعبۂ اردو سے وابستہ ہیں۔

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

www.oup.com
www.oup.com/pk

ISBN 978-0-19-906532-5

RS 575